Daniel Brauer
(Comp.)

LA HISTORIA DESDE LA TEORÍA

Una guía de campo por el pensamiento filosófico acerca del sentido de la historia y del conocimiento del pasado

Vol. II

prometeo libros

La historia desde la teoría : una guía de campo por el pensamiento filosófico acerca del sentido de la historia y del conocimiento del pasado / Daniel Brauer ... [et.al.] ; edición a cargo de Daniel Brauer. - 1a ed. - Buenos Aires : Prometeo Libros, 2009.
v. 2, 296 p. ; 21x15 cm.

ISBN 978-987-574-356-4

1. Filosofía de la Historia. I. Brauer, Daniel II. Brauer, Daniel, ed. lit.
CDD 901

© De esta edición, Prometeo Libros, 2009
Pringles 521 (C1183AEI), Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54-11) 4862-6794 / Fax: (54-11) 4864-3297
www.prometeoeditorial.com

Índice

Historia político-intelectual. Las nuevas tendencias en la historia político-intelectual
Elías José Palti 9

Historicismo.
Alberto Mario Damiani 23

La historia en el pensamiento de Edmund Husserl
Roberto J. Walton 37

Kant, y el punto de vista filosófico sobre la historia
Martín H. Sisto 51

Marxismo, historia e historiografía
José Sazbón 69

Memoria colectiva y políticas de la memoria
Irene Depetris Chauvin 91

Trauma, memoria e historia
María Inés Mudrovcic 105

El debate sobre narratividad en la nueva filosofía de la historia
Verónica Tozzi 117

El lugar de la historia en el pensamiento de Nietzsche
Mónica B. Cragnolini 139

Los cursos de la historia.
Arqueología de las ideas de *progreso* y *decadencia*
Adrián Ratto 155

El psicoanálisis y el tema de la historia: Freud y Lacan
Omar Acha 175

La hermenáutica histórica de Paul Ricoeur
Silvia Gabriel 193

Testigo; testimonio
Esteban Lythgoe 213

El concepto de historia en Vico
Alberto Mario Damiani 225

Voltaire: historia y razón
Ricardo Orzeszko 239

Max Weber: una lectura en clave histórico-filosófica
Eduardo Weisz 255

Listado de palabras clave 271

Las nuevas tendencias en la historia político-intelectual

Elías José Palti

En un trabajo reciente, J. G. A. Pocock señala la profunda transformación que experimentó en los últimos años la historia político-intelectual. La misma la define como "un movimiento que lleva de enfatizar la historia del pensamiento (o, más crudamente, 'de ideas') a acentuar algo diferente, para lo cual 'historia del habla' o 'historia del discurso', aunque ninguno de ellos carece de problemas o resulta irreprochable, pueden ser los mejores términos hasta ahora hallados".[1] El sentido de esta "revolución historiográfica", según la llama, no ha sido, sin embargo, correctamente advertido, lo cual se expresa en metodologías oscilantes y perspectivas contradictorias, especialmente en lo relativo a la relación entre historia intelectual y temporalidad. Y ello nos lleva al objetivo del presente trabajo. El mismo se propone, concretamente, clarificar aquellos rasgos fundamentales que distinguen la llamada "nueva historia conceptual" de la vieja "historia de ideas" y así ayudar a comprender el sentido de la "revolución historiográfica" ocurrida en este campo.

Historia de ideas e historia de conceptos

En realidad, las reformulaciones aludidas no se desprenden de un único núcleo teórico sino que resultan de los desarrollos convergentes irradiados a partir de diversos centros. No obstante, confluyen en la empresa común de intentar traspasar el plano de la superficie textual, los contenidos de discurso (*qué se dice* en ellos), que era el objeto exclusivo de la historia de "ideas", y tra-

[1] J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, 3.

tar de acceder a los mecanismos y procedimientos figurativos de la realidad que le subyacen (*cómo fue posible para un autor decir lo que dijo*). Éstas habrán así de revelarnos un universo de realidad simbólica mucho más complejo y estratificado, que contiene diversidad de instancias y niveles, de los cuales el de las ideas (*qué se dice*) es sólo el más superficial.

Un primer punto de referencia en el proceso de dislocación de la antigua tradición de historia de "ideas" lo constituye la escuela alemana de historia de conceptos o *Begriffsgechichte*, liderada por Reinhart Koselleck. La misma habrá de problematizar aquellas aproximaciones centradas exclusivamente en los contenidos referenciales de los discursos en el interior de su mismo plano de lenguaje (el nivel semántico). Dicha escuela reaccionará contra la vieja tradición alemana de *Ideensgeschichte*, cuya obra más representativa es *El mito del Estado* (1946), de Ernst Cassirer. No se trata de que su análisis del concepto de Estado haya sido deficiente. Para Koselleck, el proyecto mismo de una historia de "ideas" resulta insostenible. Como señalara ya uno de sus maestros, y codirector, junto con él y Werner Conze, del *Geschichtliche Grundbegriffe*,[2] Otto Brunner, entre la idea medieval y la idea moderna de Estado no hay ningún punto de referencia en común, expresan realidades y conceptos absolutamente diversos entre sí.[3] Escribir una historia de la idea de Estado desde la Antigüedad hasta el presente supondría, pues, crear una entidad ficticia, basada exclusivamente en la recurrencia puramente nominal de un término, sin ningún referente en común.

En definitiva, la historia de ideas debe abstraer las ideas de su historia. Sólo así puede delimitar y fijar su objeto. "Sólo lo que no tiene historia puede definirse", es la máxima nietzscheana que Koselleck adoptará como lema. Dicha objeción, sin embargo, interpretada demasiado literalmente, resultaría injusto con la tradición de historia de ideas. Ésta, sin duda, nunca desconoció el hecho de que ideas como las de estado, democracia, etc. modificaron profundamente su sentido a los largo de los siglos, o con los traslados geográficos, disciplinares, etc. La pregunta que aquí se plantea es cómo podemos saber, entonces, que se trata aún de la misma idea y no ya de dos ideas distin-

[2] *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur Politische-zocialen Sprache in Deutschland* (Conceptos básicos de historia. Un Diccionario sobre los principios del lenguaje político-social en Alemania), Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1997.

[3] Otto Brunner, *Estudios sobre historia social y constitucional*, Buenos Aires, Alfa, 1976.

tas. En última instancia, la historia de "ideas", a fin de evitar la disolución de su objeto, debe presuponer que, por debajo de tales cambios, subyace un cierto núcleo conceptual que permanece inalterado y permite identificar la presencia de una misma idea a través de los diversos contextos en que eventualmente aparece y los cambios semánticos que experimenta en su transcurso.

La escuela de historia de conceptos va a quebrar este supuesto esencialista y abrir una perspectiva complementa novedosa de la historia intelectual. Como señala Koselleck, la imposibilidad, por parte de esta tradición, de pensar la historicidad de las formaciones discursivas tiene, en última instancia, fundamentos conceptuales. Si bien, como vimos, para ésta, las ideas cambian con los contextos de su enunciación, entre unas y otros hay sólo un vínculo externo, la eventual aparición o desaparición de una idea en un determinado contexto marca sólo una circunstancia externa a ella, no forma parte integral de su sentido. De allí que las desviaciones semánticas que experimentan aparezcan como sólo declinaciones posibles suyas que no alteran su núcleo conceptual, el que puede definirse con independencia de las transformaciones contextuales a que se ve sometido. Esto es justamente, lo que distingue, para Koselleck, una idea de un concepto. Sólo cuando un término o idea se carga de connotaciones particulares diversas se convierte en lo que llama un "concepto": "una palabra", dice, "se convierte en un concepto si la totalidad de un contexto de experiencia y significado sociopolítico, en el que se usa y para el que se usa esa palabra, pasa a formar parte globalmente de esa única palabra".[4]

Un concepto, pues, a diferencia de una idea, no remite a ningún objeto o referente que pueda identificarse. Tras la historia de un concepto no subyace tampoco ningún núcleo ideológico común que garantice su consistencia semántica (de allí que no pueda definírselo). Éste no designa, en realidad, más que su propia historia. Sin embargo, a lo largo de la trayectoria de sus desplazamientos semánticos se va tejiendo un entramado conceptual. En él se encuentran sedimentadas, como en capas estratigráficas, un tejido vivencial de experiencias históricas, que es lo que la historia conceptual trata justamente de recobrar.

[4] Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos* históricos, Barcelona, Paidós, 1993, 117.

El "giro pragmático" y la relación texto-contexto

Mientras que la escuela alemana de historia de conceptos replantea el sentido y objeto de la disciplina situándose aún en un mismo plano de lenguaje que la vieja tradición de historia de "ideas", la Escuela de Cambridge incorporará el análisis de una dimensión de lenguaje ya por completo extraña a aquella tradición: la dimensión *pragmática*. Como señala Pocock "el punto aquí más bien es que, bajo la presión de la dicotomía idealismo / materialismo, hemos concentrado toda nuestra atención en el pensamiento como condicionado por los hechos sociales fuera del mismo, y no hemos prestado ninguna al pensamiento como denotando, refiriendo, asumiendo, aludiendo, implicando, y realizando una variedad de funciones de las cuales la de contener y proveer información es la más simple de todas".[5] Apelando a la larga tradición anglosajona de filosofía del lenguaje, otro de los fundadores de esta escuela, Quentin Skinner, define los textos ya no como conjuntos de enunciados, sino como *actos de habla*. Éste retoma aquí la distinción desarrollada por Austin en *How to do Things with Words* entre el nivel *locutivo* de un enunciado y su fuerza *ilocutiva*, esto es, entre lo que se dice y lo que se *hace* al decirlo. Según esta perspectiva, para comprender históricamente un *acto de habla* no basta con entender el contenido proposicional de un enunciado, sino que resulta necesario situarlo en el sistema de relaciones comunicativas precisas en que éste se produjo, es decir, recobrar, más allá de lo que dijo tal autor, qué estaba *haciendo* al decir lo que dijo.

De este modo, Skinner busca distinguir el *significado* de un texto de su *sentido*. El primero, su contenido proposicional, que fue el objeto exclusivo de la historia de ideas, puede establecerse independientemente del contexto de su enunciación: uno puede entender el significado de una proposición sin importar quién la realizó, en qué circunstancias, etc. No ocurre así, en cambio, con el establecimiento de su *sentido*. Este remite necesariamente al contexto comunicativo particular en que tal enunciado se produjo; el mismo es siempre relativo a quién lo dijo, cómo lo dijo, a quién, en qué circunstancias, etc. La comprensión del *sentido* supone un entendimiento del *significado*; sin embargo, ambos son de naturaleza muy distinta. Éste pertenece al orden de

[5] J. G. A. Pocock, *Politics, Language, and Time. Essays on Political Thought and* History, Chicago, The University of Chicago Press, 1989, 10.

la *lengua*, describe hechos o situaciones; aquél, en cambio, pertenece al orden del *habla*, implica la realización de una acción.

En última instancia, la introducción de la consideración de la dimensión pragmática del lenguaje tiene como consecuencia la quiebra de la distinción tradicional entre "texto" y "contexto". Los textos en tanto *actos de habla* atraviesan la distinción entre acción material y acción simbólico, son ellos mismos *hechos* alineados junto con otros hechos de diversa naturaleza. Los mismos no preexisten a la situación comunicativa particular que determina sus condiciones de enunciación. Su comprensión como tal no puede, por lo tanto, establecerse *a priori* sino que exige la reconstrucción del conjunto de relaciones pragmático-comunicativas en que dicho acto de habla tuvo lugar. En definitiva, de lo que se trata, para esta escuela, es de situarse en los puntos de intersección entre texto y contexto, desarrollar las herramientas conceptuales que permitan identificar los modos por los que el contexto se introduce en el interior de los discursos y pasa a formar parte integral de su *sentido*.

La "escuela francesa" y la temporalidad de los sistemas conceptuales

La llamada nueva historia político-conceptual francesa va a marcar un apartamiento aún más radical respecto de la tradición de historia de "ideas". En última instancia, y más allá de los aportes que introducen ambas escuelas anteriormente mencionadas, y la mayor complejidad de los enfoques que le permiten desarrollar, siguen, sin embargo, compartiendo aún con aquella tradición un presupuesto común. Éste se descubre más claramente cuando analizamos en el modo como ellas conciben el cambio conceptual. El énfasis de la escuela de Cambridge en la dimensión pragmática del lenguaje busca analizar el tipo de interacción que se produce entre lengua (*langue*) y habla (*parole*), entre el campo estructural de afirmaciones disponibles dentro de un lenguaje dado y las afirmaciones efectivamente realizadas. Básicamente, lo que ésta intenta analizar es cómo los actos de habla eventualmente se desvían de los códigos lingüísticos establecidos introduciendo en ellos nuevas definiciones conceptuales y trastocando así los lenguajes políticos vigentes. Sin embargo, esto lleva implícita una visión algo simplista del cambio conceptual. En última instancia, revela todavía una concepción *enunciativa* del len-

guaje, es decir, un concepto del mismo como un conjunto de enunciados; de allí que tome todo *cambio semántico* por un *cambio lingüístico*.

Encontramos aquí la primera distinción fundamental que introduce la escuela francesa, y que marca ya una ruptura irreversible con la antigua historia de ideas. Ésta participa igualmente de la tendencia más general a traspasar el plano referencial de los textos para remitir los mismos a sus condiciones discursivas de posibilidad, pero dicha empresa se desplegará ahora en un plano distinto; se desprenderá a partir de la incorporación de la consideración de una tercera dimensión de lenguaje: la estructural. Siguiendo la definición saussureana de que un lenguaje no es *substancia* sino *forma*, habrá de comprender un lenguaje político ya no simplemente como un conjunto de enunciados o proposiciones relativas al estado del mundo sino, básicamente, como un *dispositivo* para producir los mismos.

Esta redefinición permite explicar mejor las dificultades halladas por los historiadores para fijar el contenido semántico de los lenguajes políticos sin violentar su desarrollo histórico efectivo. Esto no se debería al hecho de que los mismos se alteren históricamente sino, más sencillamente, por el motivo de que éstos no consisten ni dejan reducirse a ningún conjunto de máximas, ideas o principios que puedan listarse. Así como uno no puede definir el idioma español señalando todo aquello que puede decirse en él, tampoco los lenguajes políticos pueden definirse así. De hecho, todo lenguaje político es *indeterminado semánticamente*, es decir, admite diversidad de articulaciones posibles en el nivel de los enunciados o contenidos de discurso (en ellos se puede siempre afirmar algo y también todo lo contrario). En definitiva, éstos nos trasladan a un plano de realidad simbólica de segundo orden; para decirlo en los términos elaborados por Jesús Mosterín, un lenguaje político está compuesto de *conceptores* (conceptos de conceptos).[6] De allí la necesidad de distinguir entre *lenguajes* e *ideas*: postulados o ideas muy diversas, y aun contradictorios entre sí, pueden, no obstante, proceder de una misma matriz conceptual, e, inversamente, los mismos postulados o ideas pueden, sin embargo, corresponder a lenguajes políticos muy diversos. Así, la constatación de cambios semánticos bien puede llevar a perder de vista la persistencia de los dispositivos formales a partir de los cuales fueron producidos, y viceversa, las continuidades observables en el plano de la superficie de ideas pue-

[6] Véase Jesús Mosterín, *Conceptos y teorías en las ciencias*, Madrid, Alianza, 1984.

den eventualmente ocultar recomposiciones fundamentales ocurridas en el nivel de los lenguajes políticos subyacentes.

El punto es que el foco en las *formas* de los discursos obliga a complejizar las perspectivas respecto del cambio conceptual, la relación entre *lengua* y *habla*. Está claro que ninguna nueva definición alcanza a cuestionar aquello que constituye sus propias condiciones de posibilidad o puede por sí dislocar el dispositivo discursivo dentro del cual dicha definición cobra sentido. En definitiva, de lo que se trata es de comprender la paradoja, en absoluto sencillo de explicar, de cómo enunciados producidos en el interior de un lenguaje político dado, cuya lógica, por lo tanto, presuponen, llevan, sin embargo, a torsionar dicha lógica dando lugar a universos discursivos ya extraños a ella (en fin, para decirlo en otros términos, cómo puede decirse algo en español, que responda a sus reglas de formación de enunciados, puesto que, de lo contrario, no sería una frase inteligible o relevante para éste, y que, sin embargo, disloque y obligue a revisar esas mismas reglas sobre cuyas bases éste fue construido).

Esto conduce, a su vez, a problematizar aquel otro supuesto, íntimamente asociado con el anterior, que se encuentra todavía también en la base del planteo de ambas escuelas antes mencionadas: la de la existencia de un sujeto trascendental que pueda introducir desde fuera de todo lenguaje dado una novedad en los vocabularios hasta entonces disponibles. Como afirma Koselleck, "en la historia sucede siempre más o menos de lo que está contenido en los datos previos. Sobre este más o este menos se encuentran los hombres".[7] Para los miembros de la escuela de Cambridge, es en esta posibilidad de apartarse de los constreñimientos de un vocabulario dado (introducir ese "más o menos" de que habla Koselleck) que afinca la libertad subjetiva y, en última instancia, la existencia misma de la historia intelectual. De este modo, remiten la fuente de la historicidad de los sistemas conceptuales a la acción de un agente trascendente, lo que nos da una versión aún "débil" respecto de la historicidad de las formaciones conceptuales, que es, en última instancia, la premisa compartida con la vieja tradición de historia de ideas. Ésta tiene implícito el supuesto de que, si a nadie se le ocurriera cuestionar el sentido de las categorías políticas establecidas, éste podría sostenerse indefinidamente. El tiempo aparece aquí como algo contingente, que bien podría

[7] Koselleck, *Futuro pasado*, 265-6.

no ocurrir (aun cuando, en la práctica, siempre lo haga). No hay nada inherente a los propios lenguajes que nos permita entender por qué éstos eventualmente se desestabilizan y, llegado el momento, se desarticulan dando lugar a nuevas constelaciones intelectuales.

Lo cierto es que esta versión débil de la temporalidad de los discursos no puede aún explicar cómo ciertos sujetos pueden apartarse de los constreñimientos de sus marcos conceptuales e introducir nuevos sentidos a las categorías disponibles dentro de los mismos sin destruir o trivializar el propio concepto de lenguaje político (es decir, volviéndolo indistinguible de un "sistema o conjunto de ideas", del cual los sujetos pueden disponer a voluntad). En última instancia, la noción de *forma* lleva a poner en evidencia (algo que Koselleck había ya señalado con su noción de *Sattelzeit*, sin poder todavía alcanzar completamente a tematizar) el hecho de que los fenómenos de ruptura en la historia conceptual son sumamente intrincados y complejos de explicar, que la visión de que los mismos se producen sencillamente porque en determinado momento llega un autor e introduce nuevos sentidos en el habla de una época es decididamente simplista. Abordar los fenómenos de ruptura conceptual, evitando tal tipo de simplificaciones, supondría, en fin, el desarrollo de un concepto más "fuerte" de la temporalidad de las formaciones discursivas, la concepción de un tipo de historicidad inherente a la propia intelectual que no se limite a ser sólo un derivado de la "historia social" o de la acción de individuos superiores.

Esto nos conduce al segundo de los aportes que realiza la escuela francesa a la historia político-intelectual. Ésta llevará a pensar las categorías fundamentales del discurso político no como remitiendo a sustancias que pueda eventualmente definirse, sino, básicamente, como índices de *problemas*. La democracia, en tanto que expresión de la soberanía popular, por ejemplo, si no puede definirse no es simplemente porque su significado haya cambiado a lo largo del tiempo, sino porque es indefinible por naturaleza; esta no designa nada que pueda fijarse conceptualmente sino una aporía: cómo el mismo que es el sujeto pueda ser el soberano, y viceversa. Perdido el sustento provisto por la idea de la existencia de un fundamento trascendente, ningún sistema conceptual postradicional podrá evitar confrontar aquello impensable para él: la evidencia de la radical contigencia de sus orígenes y fundamentos. En última instancia, las categorías fundamentales del discurso político moderno no son más que distintos modos de rodear ese núcleo elusivo, ese

vacío dejado por la quiebra de toda garantía trascendente a nuestro accionar secular, sin nunca lograr llenarlo completamente. Esto abre finalmente el horizonte a lo que Pierre Rosanvallon llama "una historia conceptual de lo político". "El objetivo", afirma, "no es ya solamente de oponer banalmente el universo de las prácticas con el de las normas. De lo que se trata, asegura, es de partir de las antinomias constitutivas de lo político, antinomias cuyo carácter se revela únicamente en el transcurso de la historia".[5] Analizar todas las consecuencias que se derivan de este conjunto de reformulaciones escapa al alcance de este trabajo. En lo que sigue nos limitaremos, pues, a tratar de indicar, más puntualmente, cuáles son aquellas características centrales que distinguen un lenguaje político de un sistema de ideas.

De la historia de "ideas" a la historia de los "lenguajes políticos"

Como destacamos al inicio, esta nueva perspectiva de la historia intelectual, que hemos definido como un tránsito de una historia de las "ideas" a una historia de los "lenguajes políticos", no es algo que se desprenda directamente de ninguna de las escuelas que dominan actualmente a la disciplina, sino que resulta de los desarrollos convergentes y de un intento de articulación de las redefiniciones respectivas que las mismas han aportado al campo en el curso de los últimos veinte años. Podemos decir, esquemáticamente, que cada una de ellas han contribuido a reformular nuestras perspectivas en cada una de las distintas dimensiones inherentes a todo uso público del lenguaje. Mientras que la escuela alemana de historia de conceptos ha venido a problematizar el propio plano semántico del discurso en que se desplegaban la tradición de historia de ideas, la escuela anglosajona o escuela de Cambridge vino a introducir la consideración de una dimensión ya por completo extraña a esta tradición: la pragmática (los sistemas de relaciones comunicativas efectivas en habrán eventualmente de articularse públicamente los discursos). Finalmente, la escuela francesa de historia político-conceptual habrá de desplazar la atención hacia el plano formas, las reglas de construcción de los discursos (el nivel sintáctico del lenguaje), produciendo así una

[5] Pierre Rosanvallon, *Por una historia conceptual de lo político*, Buenos Aires, F.C.E., 2003, 42.

reformulación aún más radical respecto de la tradición de historia ideas, es decir, quebrando la concepción enunciativa del lenguaje que se encuentra en su base (y que las dos escuelas antes mencionadas heredarán de ella). De la combinación de sus aportes respectivos surge una visión completamente nueva respecto del propio objeto de la disciplina (la noción de texto) y, en consecuencia, de los modos de abordarlo. Aunque no podemos en esta breve reseña agotar todos los aspectos aquí involucrados, podemos sí retomar lo expuesto y especificar aquellos rasgos cruciales que identifican los lenguajes políticos y los distinguen de los sistemas de ideas.

1) En primer lugar, los lenguajes políticos no son meros conjuntos de ideas. De allí la comprobación repetida de los historiadores de que los mismos resistan obstinadamente toda definición, que su contenido no pueda establecerse de un modo inequívoco. Ello es así simplemente porque un lenguaje político no consiste de ninguna de serie de enunciados (contenidos de discurso), que puedan ser listados, sino de un modo característico de producirlos. Los lenguajes políticos son, como señalamos, *indeterminados semánticamente*. En definitiva, éstos remiten a un plano de realidad simbólica de segundo orden, a los modos de producción de los conceptos. Para hacer una historia de los lenguajes políticos, a diferencia de una historia de ideas, es necesario, pues, traspasar el plano textual, los contenidos semánticos de los discursos (el nivel de las "ideas") y penetrar el dispositivo argumentativo que les subyace e identifica, los modos o principios formales particulares de su articulación.

2) En segundo lugar, los lenguajes políticos, a diferencia de las "ideas", no son atributos subjetivos, son entendidas objetivas; articulan aquellas redes discursivas que hacen posible la mutua confrontación de ideas. Y ello conlleva, a su vez, tipos de abordaje muy distintos. Los historiadores de ideas tradicionalmente buscan establecer los conceptos fundamentales que definen a cada corriente de pensamiento y trazar horizontalmente su evolución a lo largo del período considerado (como si se trataran éstas de entidades independientemente generadas y sólo *a posteriori* yuxtapuestas). Los lenguajes políticos, en cambio, no pueden reconstruirse analizando la obra de ningún autor o corriente de pensamiento particular. Para ello es necesario atravesar verticalmente las distintas ideologías. Éstas se vuelven relevantes únicamente en la medida en que nos revelan, en su interacción, el conjunto de premisas compartidas sobre las cuales pivota el discurso público de una determinada

comunidad política, y cómo estas permisas eventualmente se irán alterando. En síntesis, para hacer una historia de los lenguajes políticos no basta, como dijimos, con trascender la superficie textual de los discursos y acceder al aparato argumentativo que subyace a cada forma de discursividad política; para hacerlo, debemos reconstruir *contextos de debate*. Lo que importa aquí no es observar cómo cambiaron las ideas, sino cómo se reconfiguró el sistema de sus posiciones relativas, los desplazamientos en las coordenadas que determinan los modos de su articulación pública. Y éstos no pueden descubrirse sino en la mutua oposición entre perspectivas antagónicas.

3) La reconstrucción de los *contextos de debate* no implica, sin embargo, salirse del plano de los discursos. Los lenguajes políticos, de hecho, trascienden la oposición entre texto y contexto en que la historia de ideas se encontraba inevitablemente atrapada. Un lenguaje político se convierte en tal sólo en la medida en que contiene dentro de sí sus propias condiciones de enunciación. Esto nos conduce, nuevamente, más allá del plano semántico del lenguaje, que es el único objeto concebible para la historia de ideas, nos lleva, esta vez, a penetrar en la dimensión *pragmática* de los discursos (quién habla, *a quién* le habla, *cómo* lo hace, *en qué* contexto social –relaciones de poder–, etc.), es decir, nos plantea la necesidad de analizar cómo las condiciones de enunciación se inscriben en el interior del ámbito de los discursos y pasan a formar una dimensión constitutiva de los mismos. Para resumir lo visto hasta aquí, hacer una historia de los lenguajes políticos supone, no sólo trascender la superficie textual de los discursos y acceder al aparato argumentativo que subyace a cada forma de discursividad política, buscando reconstruir contextos de debate. Para ello, necesitamos *recobrar las huellas lingüísticas presentes en los propios discursos de su contexto de enunciación*.

Básicamente, estos tres primeros puntos señalados se orientan a superar las limitaciones de la historia de ideas, revelándolas como resultantes de una visión cruda del lenguaje, que reduce el mismo a su instancia meramente semántica. La nueva historia intelectual buscaría, en cambio, abordar simultáneamente las tres dimensiones inherentes a todo uso público del lenguaje: la semántica, la sintáctica y la pragmática. Como señalamos, este nuevo punto de vista de la historia intelectual (el giro de las ideas a los lenguajes) surge de las elaboraciones convergentes de las tres grandes corrientes que actualmente dominan al campo, cada una de las cuales enfatizaría, y renovaría nuestras perspectivas respecto de cada una de estas dimensiones (la escuela

alemana de *Begriffsgechichte*, para la semántica; la escuela de Cambridge, para la pragmática; y la nueva escuela francesa de historia conceptual de la política, para la sintáctica). En la medida en que combinamos sus respectivos aportes, obtenemos, a su vez, el aspecto crucial que distingue los lenguajes políticos de los sistemas de ideas: los primeros, a diferencia de los segundos, son entidades plenamente históricas, formaciones conceptuales estrictamente contingentes. Y ello debe interpretarse en un doble sentido, lo que nos conduce a los otros dos puntos que cabe aquí destacar.

4) En primer lugar, los lenguajes políticos, a diferencia de las ideas, las cuales, consideradas en sí mismas, constituyen entidades intemporales, que pueden eventualmente reaparecer en los contextos discursivos más diversos, contienen un principio de irreversibilidad temporal que les es intrínseco, el cual se despliega simultáneamente en una doble dirección, es decir, tanto prospectiva como retrospectivamente. Como señalamos, éstos se sostienen en presupuestos contingentemente articulados (que incluyen visiones de la naturaleza, ideas de la temporalidad, etc.), por lo que no pueden proyectarse más allá del horizonte dentro del cual dichos supuestos mantienen su eficacia. A lo que Skinner bautizó como "mitología de la prolepsis" (la búsqueda de la significación retrospectiva de una obra, lo que presupone la presencia de un cierto *telos* significativo implícito en ella y que sólo en un futuro se revela) debemos así adicionar una forma de mitología inversa, que podemos denominar "mitología de la retrolepsis", esto es, el pensar que puedan traerse sin más al presente lenguajes del pasado una vez que la serie de premisas y supuestos en que se fundaban se ha quebrado definitivamente. Para hacer la historia de los lenguajes es necesario, pues, no sólo traspasar la instancia textual, el plano semántico de los discursos, e intentar acceder a los modos de su producción, tratando de reconstruir contextos de debate a través de la captación de las huellas lingüísticas presentes en los propios discursos de su condiciones de enunciación. Debemos, además, indagar los umbrales que determinan su historicidad, aquello que les confiere un principio de irreversibilidad temporal inmanente, volviendo imposible toda proyección tanto prospectiva como retrospectiva.

5) Finalmente, el segundo aspecto que hace de los lenguajes políticos formaciones históricas contingentes, y los distingue así radicalmente de los "sistemas de ideas", remite a lo que podemos llamar el principio de incompletitud constitutiva de los lenguajes políticos modernos. Los mismos, a diferencia

de los "tipos ideales" de dicha tradición, no son nunca entidades lógicamente integradas y autoconsistentes. En su centro se encuentra un núcleo vacío dejado por la quiebra de las antiguas cosmologías. La máxima nietzscheana de que "sólo lo que no tiene historia puede definirse" se nos descubre así en un sentido ya muy distinto al que le atribuyera Koselleck. Desde esta perspectiva, si los conceptos no pueden definirse no es porque cambien históricamente, como éste pensaba, sino, por el contrario, si ellos cambian históricamente es porque nunca pueden fijar su contenido semántico. En definitiva, ningún cambio semántico, ninguna nueva definición pone en crisis una determinada forma de discursividad política sino sólo en la medida en que hace manifiestos sus puntos ciegos inherentes. Y esto quiebra todo el esquema fundado en los "tipos ideales". Como afirma Rosanvallon, lo que llama la historia conceptual de lo político "tiene por función restituir problemas más que describir modelos".[9]

En suma, para hacer la historia de los lenguajes no sólo debemos traspasar el plano semántico de los discursos, a fin de acceder al dispositivo formal que les subyace, tratando de reconstruir contextos de debate, rastreando en los propios discursos las huellas lingüísticas de sus condiciones de enunciación; no basta incluso con indagar los umbrales que determinan su historicidad y confiere a los mismos un principio de irreversibilidad temporal inmanente. Es necesario –y éste es el punto crucial– comprender cómo es que la temporalidad irrumpe eventualmente en el pensamiento político, cómo, llegado el caso, circunstancias históricas precisas hacen manifiestas aquellas aporías inherentes a una forma de discursividad dada, dislocándola. No es otro, en fin, el sentido último, el núcleo conceptual que subyace a la "revolución historiográfica" señalada por Pocock.

[9] Rosanvallon, *Por una historia conceptual de lo político*, 29.

Bibliografía recomendada

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos* históricos, Barcelona, Paidós, 1993.
POCOCK, John Greville A. *Virtue, Commerce and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
ROSANVALLON, Pierre. *Por una historia conceptual de lo político*, Buenos Aires, F.C.E., 2003.
SKINNER, Quentin. *Visions of Politics. Volume I: Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Historicismo

Alberto Mario Damiani

1. Los usos del término

El término "historicismo" ha sido utilizado con diversas acepciones a lo largo de los últimos siglos. En su origen, el término remite a un tipo de filosofía que pone especial énfasis en el carácter histórico de la realidad humana y en la consiguiente relevancia del conocimiento histórico de esa realidad. Se califica también de historicistas a las concepciones que intentan comprender todos los fenómenos en términos históricos y que se contraponen a las que intentan explicarlos en términos físicos. Según esta acepción, los historicistas rechazarían una visión naturalista o estática que pretende reducir el carácter cambiante de lo real a regularidades invariables entre fenómenos. Por ello, suele designarse con el término "historicismo" a cierto reconocimiento del carácter individual e irrepetible de los fenómenos humanos, que no pueden ser reducidos a casos o ejemplos de leyes naturales y sólo pueden ser comprendidos históricamente.

Esta reivindicación del carácter individual e irreductible del fenómeno histórico se conecta, a veces, con el rechazo de todo sistema filosófico que pretenda demostrar racionalmente el sentido de la historia universal. Contra el espíritu logocéntrico de este tipo de sistemas, los historicistas intentarían reconstruir los fenómenos históricos prestando especial atención a los hechos reales que no pueden ser derivados de principios filosóficos abstractos. El historicismo puede entonces considerarse como una concepción del mundo que reivindica el carácter histórico de la existencia humana pero que renuncia a la construcción de un sistema filosófico integral basado en esa reivindicación. La razón que justifica esa renuncia reside en que la existencia humana se expresa espontáneamente en la historia y sus expresiones son tan diversas e incomparables que no pueden ser reducidas a meros momentos de una totalidad unitaria y coherente.

El historicismo suele asociarse también con quienes sostienen que el entendimiento abstracto no puede ser aplicado al estudio de la historia sin matar lo que intenta conocer: la vida individual e irrepetible del objeto histórico. Según esta perspectiva, bajo el escarpelo analítico del teórico se destruirían la unidad orgánica y cambiante de la vida histórica individual o colectiva y se volvería imposible la aprehensión de la esencia vital del fenómeno histórico. Por ello, se ha atribuido también una forma de historicismo a quienes quieren renunciar a toda perspectiva teórica o general en el estudio de los fenómenos históricos y creen poder contentarse con la mera descripción de los hechos. Ello conduciría a considerar al historicismo como una forma sofisticada y paradójica del positivismo histórico.

El término "historicismo" se utiliza también con intención polémica, por ejemplo, cuando se rechaza el "falso historicismo" de la Escuela Histórica del Derecho, concentrada casi exclusivamente en los derechos romano y germánico, y se aboga por un "verdadero historicismo" que se interese por una historia comparada del derecho de otras civilizaciones y de culturas no europeas. Aquí, la reivindicación de lo individual e irrepetible vuelve a aparecer pero no ya frente a las pretensiones universales de la ley natural o de un sistema histórico-filosófico, sino frente a la incorrecta elevación de una realidad particular al estatus de modelo universal. En ese sentido, suele identificarse también el historicismo con la afirmación del carácter históricamente relativo de toda acción, institución o idea humanas. Comprender estos fenómenos históricamente implicaría atender exclusivamente al contexto temporal y espacial en que surgieron y renunciar a buscar en ellos cualquier significado o a evaluar cualquier pretensión de validez que trascienda dicho contexto. El historicismo exigiría reconocer, entonces, no sólo que las ideas humanas surgen en un contexto histórico, sino también que su significado y validez están sujetos a los mismos cambios que ese contexto. En esta acepción, el historicismo podría identificarse con un tipo de relativismo histórico, que rechaza la validez de toda norma universal, sin importar que la misma se base en tradiciones religiosas o en argumentos racionales.

También se ha utilizado el término "historicismo" para denominar a un conjunto de pensadores que han atribuido un especial significado a la naturaleza histórica de los acontecimientos humanos. Se habla muchas veces de una tradición, una tendencia filosófica y hasta de una escuela historicista. En ellas se incluye a autores que tienen concepciones bien diversas pero que

pueden reunirse en dos grupos: por un lado los que nunca han utilizado el término "historicismo" para denominar al conjunto de sus teorías (por ejemplo: Herder, Ranke, Savigny, Droysen) y por el otro a quienes han intentado presentar la génesis, las características y los problemas del historicismo (por ejemplo, Wilhelm Dilthey, Ernst Troeltsch, Friedrich Meinecke y Benedetto Croce). De acuerdo con lo expresado en los textos de éstos últimos el historicismo sería la consideración histórica de todo el conocimiento y la experiencia humana llevada a cabo en la cultura europea a partir del siglo XIX. Esta consideración histórica totalizante es una nueva manera de pensar la realidad que puede entenderse como una nueva metodología de la investigación histórica o como una nueva concepción del mundo.

Si el historicismo se identifica con una metodología, no debe entenderse que se trata de una técnica precisa de análisis empírico de documentos históricos, sino más bien de un conjunto de principios heurísticos, que orientan la atención del historiador. Estos principios indispensables, según los historicistas, para que el estudio histórico dé una realidad, pueden resumirse en las nociones de individualidad, desarrollo y conexión. El principio de la individualidad exige considerar al fenómeno histórico estudiado (sea éste un evento, una persona, una nación o una época) como único e irrepetible, portador de un sentido peculiar e interno. El principio del desarrollo exige considerar la génesis de ese fenómeno histórico individual, los distintos momentos de su formación, las condiciones internas y externas que permiten comprender sus modificaciones. El principio de la conexión exige escrutar los lazos que unen ese fenómeno individual con otros fenómenos individuales, en las circunstancias específicas que se produce su desarrollo. Estos principios metodológicos pueden entenderse o bien como un resultado del análisis filosófico de las categorías históricas o bien como prescripciones seguidas implícitamente por los historiadores. Sin embargo, en sentido estricto, estos principios deben entenderse como características de la sensibilidad del buen historiador, quien ha adquirido en su formación cierta capacidad para identificar la génesis y conexión de los fenómenos históricos individuales. Esta sensibilidad o sentido histórico de la que hablan los historicistas sólo parece comparable capacidad creativa del genio artístico.[1]

[1] Véase: Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1982, Band. III, pp. 246-247; Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Tübingen, 1925, Band III, pp. 38-39; Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, München, 1936, p. 601.

El historicismo puede ser entendido también como una concepción del mundo (*Weltanschauung*), una visión comprensiva y unificada de la realidad y del puesto del ser humano en ella, una manera de experimentar el mundo humano como una totalidad plena de sentido. El historicismo pasa a ser, entonces, algo más que una metodología heurística de la investigación histórica, algo más incluso que una concepción filosófica en sentido estricto. Esta visión historicista de la realidad permite atender a la emergencia original de lo individual e irrepetible, la posición única en el espacio y la irreversibilidad de los fenómenos históricos. Dentro de la concepción del mundo historicista no hay lugar para la postulación de metas generales que den sentido a un proceso histórico. Los valores y los fines individuales aparecen momentáneamente dentro de la génesis individual de los fenómenos históricos para luego ser sustituidos por otras metas y valores. El historicismo, como visión del mundo, permite percibir el carácter perecedero de toda doctrina religiosa, política, económica, de toda teoría científica, de toda sensibilidad estética.

Durante el siglo XIX, en la cultura europea la historia habría pasado a ocupar el lugar que ocuparon las matemáticas y las ciencias naturales en los siglos inmediatamente anteriores. Justamente esa historización de todos los fenómenos es lo que se deriva finalmente del historicismo como concepción del mundo. Esta concepción decimonónica no habría surgido de la nada, sino que sus condiciones de aparición se encuentran en aquellas manifestaciones espirituales de los siglos pasados que se orientaron a una apreciación vital de los procesos reales (la filosofía de Leibniz o la poesía de Goethe) o a una consideración de la individualidad histórica y humana (la filosofía de Herder, la historia del arte de Winkelmann). El historicismo no es entonces un sistema filosófico sino una visión histórica del ser humano y de sus actividades, en la que se manifiestan ciertas ideas filosóficas.[2]

Los usos diversos del término "historicismo" parecen volver imposible la tarea de ofrecer una definición única del mismo, que englobe todos sus usos y no sea completamente abstracta y vacía.[3] No parece haber algo así como un repertorio de tesis y argumentos, tal que quien los sostuviese pudiera ser identificado claramente como un historicista. Por otra parte, la constatación

[2] Véase: Calvin G. Rand, "Two Meanings of Historicism in the Writings of Dilthey, Troeltsch and Meinecke", en *Journal of the History of Ideas*, XXV, 1964, pp. 503-518.
[3] Véase: Karl Heussi, *Die Krisis des Historismus*, Tübingen, 1932.

de la imposibilidad de definir el término "historicismo" no parece ser ajena al espíritu historicista mismo, que pretende reivindicar la diversidad irreductible de lo humano. Un buen historicista tendría que sentirse satisfecho ante la diversidad de usos y acepciones del término y ante la imposibilidad de definirlo mediante una proposición omnicomprensiva. Un registro de la aparición del término en los textos de los últimos tres siglos, la identificación de los matices de significado que adquiere en cada caso y la interpretación de esos matices en conexión con el contexto respectivo, quizá serían los primeros pasos de una reconstrucción auténticamente historicista de la variedad de significados del término "historicismo". En el presente trabajo se renuncia a la confección de ese registro para presentar dos tesis sobre la naturaleza del conocimiento histórico que, provenientes de diversos autores y sin constituir un sistema unificado, forman parte de la producción intelectual atribuida, por lo general, al historicismo. La primera tesis identifica al conocimiento histórico con una forma del autoconocimiento del espíritu humano y la segunda con un pensamiento del presente.

2. El autoconocimiento del espíritu

Una tesis central defendida por los autores denominados como historicistas consiste en el programa epistemológico de fundamentación autónoma del método de las ciencias del espíritu. Estas ciencias son las que estudian una realidad propiamente humana, tales como la sociología, la psicología, la pedagogía, lingüística, la etnología, la arqueología, la teoría política y la historia, que ocupa un lugar privilegiado en las reflexiones epistemológicas de estos autores. La fundamentación de estas ciencias debe ser autónoma en el sentido que las razones para aceptar o rechazar proposiciones dentro de estas ciencias no puede depender de los criterios utilizados en las ciencias naturales. Esta exigencia de fundamentación autónoma de las ciencias del espíritu proviene del hecho que el sentido de las realidades humanas excede el plano meramente natural y, por consiguiente, no puede ser aprehendido con los métodos e las ciencias naturales.

Desde una perspectiva historicista, las ciencias naturales y las ciencias del espíritu se distinguen claramente por diversas razones. En las ciencias naturales, el científico trata de explicar los fenómenos naturales. Éstos se le pre-

sentan al científico como algo exterior a su conciencia y su tarea consiste en formular hipótesis probables sobre las relaciones invariables que estos fenómenos parecen mantener entre sí. De este modo, puede decirse que el científico que se ocupa de explicar algún aspecto de la realidad natural, por ejemplo, el físico, el químico, el biólogo, se encuentra en primer lugar con un conjunto de fenómenos que se aparecen ante su percepción como realidades más o menos aisladas. La investigación científico-natural consiste en el descubrimiento de las conexiones entre esos fenómenos. Esas conexiones no están dadas inmediatamente a la percepción sino que es necesario descubrirlas o postularlas. Las preguntas de las ciencias naturales son siempre preguntas sobre las conexiones que rigen objetivamente el comportamiento de los fenómenos. Las respuestas a esas preguntas son hipótesis, que el científico debe confrontar con los fenómenos. Para confrontar sus hipótesis el científico natural utiliza experimentos y observaciones controladas de los fenómenos naturales, que le permiten revisar sus hipótesis, desechar las que no resisten las pruebas empíricas y buscar siempre mejores respuestas a la pregunta por la conexión de los fenómenos.

Según la perspectiva historicista, en las ciencias del espíritu la conexión entre los fenómenos humanos se le presenta al científico de un modo muy distinto a como se registra en las ciencias naturales. En las ciencias del espíritu la conexión entre los hechos estudiados no es algo por completo ajeno a la conciencia del científico, sino que la conexión entre hechos humanos siempre depende de una vida anímica y está siempre ya originalmente dada a la conciencia del científico. La razón de ello radica en que quien estudia una ciencia del espíritu se encuentra con realidades que dependen de nexos establecidos por seres humanos y que el mismo estudioso es un ser humano que establece constantemente ese tipo de nexos. Mientras que los hechos naturales se encuentran primeramente dispersos y su conexión es un resultado de las hipótesis del científico, los hechos humanos son secundarios respecto de la conexión vivida por la conciencia.

Por tanto, una de las razones que alega la tradición historicista para exigir la independencia del conocimiento de las ciencias del espíritu respecto de los parámetros y métodos científico-naturales se deriva del modo en que aparece la conexión entre los fenómenos en cada tipo de ciencia. En las ciencias naturales la conexión entre los fenómenos que se intenta explicar es siempre algo postulado o *puesto* por los científicos. Una hipótesis es un enunciado

con el que se pretende describir la conexión entre ciertos tipos de fenómenos. Estos enunciados tienen diversos grados de abstracción o generalidad pero siempre son más o menos abstractos. La propuesta de una hipótesis como posible respuesta a la pregunta científico-natural por la conexión entre tipos de fenómenos es siempre la propuesta de un enunciado abstracto bajo el que se subsumen los fenómenos, cuya conexión es presuntamente descripta mediante ese enunciado. La conexión entre los hechos humanos (acciones, instituciones, discursos, etc.) estudiados por las ciencias del espíritu, en cambio, no es algo que deba ser postulado o puesto de manera abstracta por el científico, sino que está *dada* de un modo originario a su conciencia. Las ciencias del espíritu no estudian *conexiones abstractas*, como las postuladas por las hipótesis científico-naturales sobre hechos exteriores, sino que trabajan con *conexiones vitales*.[4] Estas conexiones vitales se encuentran dadas al científico porque su propia vida se encuentra atravesada por ese tipo de conexiones, lazos humanos, afectivos, normativos e institucionales.

En ese sentido se dice que las ciencias del espíritu no pretenden explicar (*erklären*) sino comprender (*verstehen*). Estas ciencias no buscan constatar hipótesis o leyes abstractas mediante experimentos u observaciones, sino que tratan los fenómenos humanos como manifestaciones de la vida anímica o espiritual de los seres humanos que los generaron. Un texto literario, un monumento, una institución, un conflicto social, una doctrina religiosa son siempre expresiones de conexiones vitales, llenas de intereses, sentimientos, pasiones, ideas más o menos semejantes a los del científico que los estudia. Según esta perspectiva historicista, las ciencias del espíritu intentan conocer siempre algo interior que se manifiesta en acciones, obras o instituciones. Ese interior no es otra cosa que el propio espíritu humano. Por eso, una la diferencia entre ciencias naturales y ciencias del espíritu radica en que mientras en las primeras el espíritu humano conoce algo exterior a sí mismo, en las segundas, el espíritu se conoce a sí mismo. Las ciencias del espíritu desarrollan de manera metódica una tendencia del espíritu humano en general, que se expresa de una manera u otra en toda obra humana: la tendencia al autoconocimiento del espíritu.

Así, los objetos estudiados por las ciencias del espíritu no son los documentos o fuentes históricas con los que el historiador intenta reconstruir las

[4] Véase: Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, *op. cit.*, Band. VII, p. 129.

acciones realizadas, las obras creadas, las instituciones establecidas por otros seres humanos en el pasado. Pero, según esta perspectiva historicista, tampoco esas acciones, obras u instituciones son, en rigor, el objeto propio de estas ciencias. El objeto de las ciencias del espíritu está constituido propiamente por los motivos, los valores, los fines y las normas manifestados en las acciones, obras e instituciones, que el historiador reconstruye mediante fuentes y documentos. Por ello, resulta clave dentro del proyecto historicista la formulación de una psicología comprensiva, que no reduzca los fenómenos psíquicos a meros fenómenos naturales subsumidles bajo leyes abstractas.[5] La psicología comprensiva de la tradición historicista debe distinguirse de la psicología explicativa que se propone dar cuenta de la vida anímica mediante los métodos de las ciencias naturales, recurriendo a la postulación de fuerzas objetivas causantes de los fenómenos psíquicos. Esta psicología naturalista supone que la vida anímica es una sustancia fija organizada por leyes de asociación que le permiten elaborar el material sensorial y construir representaciones conceptuales. La psicología explicativa hace abstracción del carácter histórico de la vida anímica efectiva y, por ello, no permite la fundamentación autónoma de las ciencias del espíritu buscada por los historicistas. La psicología comprensiva brindaría, en cambio, un fundamento epistemológico de las demás ciencias del espíritu mediante una interpretación adecuada de los conceptos de sentimiento, voluntad, libertad, dependencia, motivo, etc., contenidos en la conexión anímica originaria, compartida por los agentes históricos y por los científicos que los estudian. Esta psicología no logra su objetivo mediante un acto de introspección sino que depende, a su vez, de los conocimientos aportados por las demas ciencias históricas del espíritu.

En la tradición historicista, la historia y la psicología comprensiva se presuponen mutuamente. Las obras de los agentes históricos, de las diversas culturas y sus esferas sociales, los acontecimientos e instituciones de diversos pueblos, no pueden explicarse como fenómenos ajenos a la formación y la identidad del propio historiador que los estudia. Los fenómenos humanos sólo son comprensibles como una manifestación de la interioridad de sus autores, como exteriorización de sus actividades anímicas, interioridad y actividades que tienen algo en común con las del propio historiador. El conocimiento del mundo humano y por tanto el co-

[5] Véase Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, *op. cit.*, Band. V.

nocimiento histórico consiste fundamentalmente en una autocomprensión del espíritu humano.

El historiador sabe, ciertamente, qué es un ser humano. Ese saber no deriva de sus investigaciones sino que es siempre ya previo a ellas, porque proviene de su propio proceso de socialización, como miembro de una comunidad familiar, lingüística, educativa, religiosa, social, política, etc. Este saber previo le permite al historiador acceder a la interioridad de los acontecimientos humanos, sociales, políticos y religiosos. El historiador comparte con los demás miembros de la comunidad a la que pertenece un saber que es un resultado histórico y, como tal, sólo resulta comprensible en la conexión vital con los acontecimientos del mundo histórico del que forman parte. La vida anímica del investigador es un resultado de esa conexión y sólo ella lo capacita para comprender la vida anímica de su objeto de estudio. Hay entonces una relación doble y complementaria entre el mundo humano y la vida anímica (tanto del agente como del científico). Por un lado, ese mundo es comprensible como manifestación objetiva de esa vida psíquica o interior, por el otro, esta vida es comprensible como el resultado de ese mundo objetivo. De esa manera el historicismo pretende evitar dos vicios metodológicos opuestos. Por un lado, el estudio de los hechos humanos en general como si fueran simples objetos naturales, carentes de toda interioridad. Por el otro, la pretensión especulativa de establecer un sentido interno de la historia que desatiende el estudio de la historia fáctica.

3. Pasado y presente

El término "historia" es un término ambiguo. Por un lado designa el conjunto de acciones, instituciones y obras del pasado humano, cuyo testimonio nos ha llegado mediante fuentes escritas en alguna lengua conocida. Por otro, designa el conocimiento que tenemos y podemos tener de ese pasado humano si recurrimos a esas fuentes. Ello significa que con la palabra historia designamos por lo general dos cosas de distinto orden. Por un lado denominamos "historia" a cierta realidad objetiva y pasada, que ha existido en algún momento anterior al presente y cuya existencia es independiente del conocimiento que podamos tener de ella. Por ejemplo, una batalla, una institución jurídica, una doctrina religiosa o una obra de arte existente en la Atenas

del siglo V a.C. son realidades históricas objetivas y, en ese sentido, decimos que forman parte de la *historia res gestae*. Por otro lado, también utilizamos el término "historia" para designar el conocimiento que tenemos o podemos tener de esa realidad objetiva y pasada, el relato que nos ofrece un historiador de una batalla, la reconstrucción histórica del funcionamiento de una institución, el informe descriptivo de las creencias propias de una doctrina, las hipótesis sobre diversos aspectos de una obra artística. Estos discursos que caracterizan a la historia como disciplina, como tipo de conocimiento forman parte de la *historia rerum gestarum*. La ambigüedad del término "historia" radica en que se utiliza para designar tanto una realidad como el conocimiento de esa realidad, tanto a una disciplina científica como a su objeto de estudio.

Esta ambigüedad del término "historia" ha sido motivo de interesantes reflexiones filosóficas dentro de la tradición historicista. El motivo central de esas reflexiones reside en la pregunta por la posibilidad de pensar conjuntamente las características que se le atribuyen a un acontecimiento histórico (por ejemplo una batalla) como una realidad pasada. Por un lado, se dice que ese acontecimiento es *real*, en el sentido que no es producto de la fantasía, de la ficción literaria. Entendemos que se trata de algo que ocurrió en algún momento y en algún lugar y no de un episodio solamente imaginado por un novelista o un dramaturgo. Por ello, podemos investigar mediante las fuentes disponibles, por ejemplo, cuándo y dónde ocurrió, quiénes fueron sus participantes, cuáles fueron sus causas o motivos, cuáles fueron sus consecuencias, etc. Por otro lado, se dice que ese acontecimiento es *pasado*. Ello significa que ya no es, sino que fue. No podemos presenciar ni participar de ese acontecimiento histórico, porque ya ha ocurrido y sólo nos quedan ciertas huellas dejadas por sus participantes, esto es, las fuentes disponibles para conocerlo, para reconstruir en nuestro pensamiento lo que alguna vez ocurrió.

La realidad estudiada por los historiadores es una realidad que ya *no es* real, sino que *fue* real. Los acontecimientos del pasado, evidentemente, ya no existen como algo real en el presente, cuando el historiador se ocupa de estudiarlos, de reconstruirlos, de comprender sus causas, etc. De esta manera, puede advertirse que aquellos acontecimientos pasados cobran una nueva existencia en el presente en cuanto son pensados por el historiador que los estudia, pero se trata de una existencia distinta a la que tuvieron en el pasado, porque ahora esos acontecimientos existen como la idea de ese pasado, como

un pensamiento humano presente sobre esos acontecimientos. Así es como la historia de los acontecimientos que ocurrieron realmente en ciertas coordenadas espacio-temporales pasadas adquieren una nueva realidad presente gracias al conocimiento histórico. La historia *res gestae* sólo se vuelve nuevamente real como contenido de un relato histórico, como historia *rerum gestarum*.

Para esta forma de historicismo, la historia se vuelve entonces un acto del pensamiento. El pensamiento del historiador, presente y actual, es la única realidad donde se pueden plasmar las representaciones de la realidad pasada, de sus causas y motivos. La constatación de este hecho conduce a descubrir otro aspecto del pensamiento histórico: su condicionamiento por la realidad presente. Las preguntas que se hacen los seres humanos varían, evidentemente, de una época a otra. Ello se debe a que las preguntas dependen de los intereses teóricos y prácticos y a que éstos se encuentran interrelacionados de múltiples maneras con las instituciones del las que los seres humanos son miembros, con las doctrinas que tienen por verdaderas, de las normas que tienen por obligatorias, de la sensibilidad de su época, etc. También las preguntas que se formulan los historiadores varían a lo largo de la historia del pensamiento. Un mismo acontecimiento pasado, digamos ocurrido en la Atenas del siglo V a.C., puede resultar interesante para los historiadores del siglo XV y para los del siglo XXI. Lo que habría que observar, sin embargo, es que los historiadores del siglo XV tenían intereses distintos a los actuales y ello los llevaba a formularse preguntas sobre ese acontecimiento de la historia griega que son distintas a las preguntas que se formulan los historiadores contemporáneos. El conocimiento histórico plasmado en textos escritos por historiadores, como todo lo hecho por el ser humano, tiene su historia (i.e.: la historia de la historiografía) y la misma refleja los intereses y perspectivas en que esos textos fueron escritos.

Puede verse, entonces, que un acontecimiento histórico real del pasado sobrevive al momento de su finalización y lo hace en el pensamiento de los historiadores que se interesan por él. Éstos viven en momentos históricos posteriores al del acontecimiento y en cada uno de esos momentos el acontecimiento histórico es interrogado de distinta manera y muestra, por ello, diversos aspectos que antes no habían sido percibidos. Esta diversidad de perspectivas sobre un mismo acontecimiento histórico puede ser entendida de distintos modos. O bien de un modo relativista y subjetivista, según el cual cada nueva interpretación del acontecimiento tiene un valor propio y

único que la vuelve incomparable con las anteriores y las posteriores. Ese valor proviene de la individualidad del juicio del historiador como un individuo único e irrepetible, con su propia idiosincrasia, intereses y valores. De acuerdo con este modo de concebir la diversidad hermenéutica no habría modo de establecer las características y circunstancias objetivas del acontecimiento pasado.

La tradición historicista, por lo general, ha rechazado esta reducción relativista de la multiplicidad de perspectivas históricas. Así, por ejemplo, se ha afirmado dentro de esta tradición que, a veces, un historiador puede comprender un acontecimiento *mejor* que sus protagonistas, justamente porque gracias a sus propios intereses y valores puede formular nuevas preguntas, cuyas respuestas le muestran aspectos objetivos del acontecimiento en cuestión que no fueron advertidos por quienes participaron de ese acontecimiento. De la misma manera, podría pensarse que un acontecimiento pasado, rescatado del olvido por el interés de los historiadores, gana a lo largo de la serie de los textos históricos que lo tienen por objeto el reconocimiento de sus diversos aspectos, sólo perceptibles de manera sucesiva en momentos posteriores a su existencia espacio-temporal.

La tesis historicista que remite la realidad de la historia a un acto de pensamiento del historiador no viene acompañada siempre ni necesariamente por tesis escépticas que postulan la imposibilidad de conocimiento histórico objetivo. Ello se debe a que el pensamiento plasmado en textos escritos por historiadores no se reduce a una dimensión meramente psicológica o subjetiva sino que se rige por principios lógicos más o menos estrictos, esto es los principios que rigen la metodología de la investigación histórica. Por lo dicho en los apartados anteriores puede advertirse que, según la tradición historicista, ni la objetividad del conocimiento histórico ni la metodología de la investigación que pretende garantizarla dependen ni pueden depender de los parámetros utilizados por las ciencias naturales. A diferencia del químico, el historiador estudia acciones realizadas por seres semejantes a él, quienes las han realizado después de haber comprendido, de algún modo, las acciones de sus semejantes y de las generaciones pasadas. El objeto estudiado por el historiador es un objeto peculiar. El agente histórico es un sujeto que comprende, al igual que el historiador, las acciones de otros seres humanos. Esa comprensión que el agente tiene de su situación es una precondición de sus acciones, estudiadas por el historiador. Por ello, la objetividad del

conocimiento histórico es asegurada por la metodología propia de las ciencias del espíritu.

La obra historiográfica, como toda obra humana, surge de un interés actual y presente. Este interés historiográfico presente motiva interrogantes al pasado humano que no han sido formulados con anterioridad en la historia del pensamiento porque no parecía haber llegado el momento de hacerlos. Esta dependencia de la historiografía respecto de los intereses teóricos y prácticos del presente no destruye la objetividad del pasado estudiado sino que, por el contrario, posibilita la única realidad que aquel pasado puede adquirir en este presente: la realidad de una idea en el espíritu de seres humanos que mediante el conocimiento de ese pasado intentan conocerse a sí mismos.

La tradición historicista atribuye al pensamiento una prioridad tal que siempre parece encontrarse asociada con posiciones filosóficas idealistas. Para esta tradición, no sólo la realidad histórica depende del pensamiento histórico que la conoce, o que se autoconoce a través de ella, sino que también la realidad natural, extrahumana, parece depender en gran medida del pensamiento y de su historia. Los historicistas insisten en el hecho de que a lo largo de los siglos el pensamiento humano ha concebido la naturaleza de distintos modos. La idea de naturaleza que tenían los griegos del período clásico es distinta de la medieval y de la del siglo XVII. La naturaleza es una realidad de la que los seres humanos se formaron diversas ideas en distintos momentos de su historia. La idea de naturaleza es, como toda idea, histórica y adquiere realidad sólo en el pensamiento de agentes históricos presentes. Con ello no se pretende sólo señalar el hecho de que las ciencias naturales son un producto histórico, una obra humana conectada con las demás obras humanas. Según esta forma del idealismo historicista no habría una realidad natural que sea lógicamente anterior a las diversas ideas de naturaleza que se forjan los seres humanos a lo largo de la historia. Así, el pensamiento presente llega a subsumir en su interior tanto la realidad humana pasada estudiada por los historiadores, como la realidad natural estudiada por los físicos (a lo largo de la historia). Ninguna de estas realidades puede ser pensada para este historicismo idealista como independiente de las ideas que las piensan.

Bibliografía recomendada

COLLINGWOOD Robin George, *Idea de la historia*, México, FCE, 1952.
CROCE Benedetto, *Teoría e historia de la historiografía*, Buenos Aires, Imán, 1953.
DILTHEY Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, México, FCE, 1944.
MEINECKE Freidrich, *El historicismo y su génesis*, México, FCE, 1944.

La historia en el pensamiento de Edmund Husserl

Roberto J. Walton

Edmund Husserl analiza la historia según tres perspectivas fundamentales: 1) un retroceso hacia sus condiciones de posibilidad, esto es, una protohistoria que se despliega sobre la tierra a través de una protogeneratividad; 2) un examen de la historia misma como movimiento de institución y reactivación de sentidos que tiene lugar en las diversas comunidades humanas o mundos de la vida por medio de una generatividad espiritual con sus relaciones de motivación y eficacia; y 3) un avance hacia la culminación de la historia en una historia racional vinculada con una generatividad universal.

1. Protohistoria

Husserl pone de relieve un suelo (*Boden*) sobre el que se desarrolla la actividad humana. Todo hombre y todo pueblo, y su historicidad, están afincados en la *tierra* de manera que "todos los desarrollos parciales, todas las historias relativas, tienen en esa medida una única protohistoria (*Urhistorie*), y son episodios de ella"[1]. Además de proporcionar un sostén estable para la corporeidad, es decir, los cuerpos físicos que se desprende de ella, la tierra es una base para nuestra corporalidad, esto es, aquello sobre lo cual tiene lugar el desplazamiento del cuerpo propio como protopraxis presupuesta por toda otra praxis. Esto significa que delimita un común espacio de juego de posibi-

[1] Edmund Husserl, "Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur", en Marvin Farber (comp.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1940, p. 319.

lidades concordantes para todos los que la habitan. Por eso Husserl caracteriza la tierra con la imagen bíblica del arca, es decir, una embarcación que tiene la función de morada primigenia para la humanidad. Invierte la teoría copernicana para hacer justicia a la experiencia cotidiana del mundo en que la tierra no se percibe como un cuerpo en movimiento, sino como un punto de referencia o centro de orientación a partir del cual se puede hablar de movimiento o reposo.

La protohistoria está ligada también a una *protogeneratividad* (*Urgenerativität*) configurada por la sucesión periódica de las generaciones en virtud del nacimiento y la muerte, y, además, por la alternancia periódica de la necesidad y su satisfacción en virtud de la regeneración regular de exigencias vitales. Puesto que tiene un pasado y un futuro de generaciones, y se conoce como el miembro actualmente viviente de una cadena de predecesores y sucesores, cada hombre vive en este horizonte de protogeneratividad que es la condición para considerar las tradiciones históricas como una generatividad de orden superior, y, por tanto, es un componente del a priori de la historia: "[...] esta forma de la generatividad y la historicidad es inquebrantable, así como lo es la forma, que me pertenece como yo individual, de mi presente perceptivo original como presente de un pasado rememorable y un futuro previsible"[2]. Son rasgos fundamentales de la protogeneratividad su unicidad, ramificación, nivelamiento y encadenamiento. La humanidad exhibe una generatividad única porque una intencionalidad de carácter instintivo compone una posesión previa del mundo presupuesta por toda adquisición ulterior, rige el desarrollo desde sus primeros momentos, y establece de un modo pasivo los nexos intersubjetivos en tanto impulsos hacia personas o la comunidad. Una habitualidad originaria está, pues, en la base de, y predelinea, la experiencia de la naturaleza, la acción humana y la relación con el otro. Además, la protogeneratividad exhibe una ramificación en el sentido de que hay marcos para su desenvolvimiento: familias, aldeas, tribus, naciones, etc. Y esta división establece una motivación para la formación de estilos de vida que difieren entre sí. Sobre ella se apoyan diferentes mundos circundantes con sus habitualidades adquiridas y objetividades culturales que son primariamente accesibles tan sólo a los que pertenecen a ese ámbito.

[2] Hua VI, p. 256 (*Crisis*, p. 264). La sigla corresponde con indicación de tomo y página a Edmund Husserl, *Gesammelte Werke – Husserliana*, vols. I-XXXVIII, Martinus Nijhoff, Den Haag/Dordrecht, 1950-1987; Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1989-2005.

El encadenamiento de las generaciones transcurre originariamente en el *mundo familiar* (*Heimwelt*). Se trata de un ámbito compartido por compañeros familiares y caracterizado por determinaciones culturales que han surgido de la actividad de los antepasados. Posee una generatividad propia, es decir, un nexo de generaciones que le pertenece exclusivamente porque los antepasados no son intercambiables. Comprende modos de comportamiento que sobreviven al nacimiento y muerte de los miembros, y configuran una herencia de sentidos que puede ser recibida y adoptada. Las narraciones de los adultos desempeñan una función importante en su constitución porque permite evocar un tiempo generativo común. Y, en el crecimiento dentro de la tradición familiar con su incorporación a las estructuras típicas de los seres maduros, que son también el vehículo para la incorporación de una historicidad comunitaria más amplia, "el niño aprende, rodeado de prójimos que actúan según fines, a comprender su actividad-orientada-a-fines en cuanto tal, y a comprender los objetos-fines no solo como objetos de uso, sino como objetos que han llegado a ser teleológicamente (protohistoria)"[3].

2. Historia

La tierra, la protogeneratividad y el mundo familiar constituyen condiciones de la efectividad de la historia. Sobre el fundamento del encadenamiento generativo y su ramificación, se desarrolla, por medio de la institución de metas perdurables, una generatividad espiritual. Esta generatividad de orden superior asume en cada caso a su manera la protensionalidad inherente a la intencionalidad instintiva universal. Esta se reviste con configuraciones nuevas superiores ligadas a metas que se sobreponen a la caducidad de las generaciones. Aparece una historicidad en la que cada ser humano sabe que es el miembro viviente de un encadenamiento en el que tiene predecesores, cuenta con la herencia de su cultura, y puede continuar configurándola. El ingreso de nuevos sujetos y el apartamiento de otros no tiene que ver tanto con el nacimiento y la muerte sino más bien con la alteración de los portadores maduros de sentido y validez. Otro rasgo fundamental de la historia es el entrelazamiento de muchas relaciones activas diferentes entre los

[3] Hua XV, p. 420.

hombres. En contraste con un acontecer pasivo y sólo inmediato, Husserl se refiere a un acontecer que responde a la actividad de una subjetividad comunalizada en múltiples relaciones recíprocas con metas de largo alcance. Estas metas y las formaciones a que dan lugar continúan viviendo como adquisiciones sedimentadas, y ejercen una fuerza de motivación. En consecuencia, enlazan la cadena de las generaciones por medio de una transmisión de sentidos que posibilita la pregunta retrospectiva por la intencionalidad que la instituyó originariamente.

Husserl caracteriza la *tradicionalización* como una continuidad de pasados que se implican uno en otro hasta el presente, y la distingue de las configuraciones particulares de la cultura, que, con sus peculiares rasgos, dan plenitud en cada caso a esa forma. Con su doble vertiente formal y material, este proceso significa un enriquecimiento del concepto de suelo, ya que, más allá de la tierra como instancia primigenia, configura una base ulterior de sentidos y vigencias. Así emerge una situación distinta de aquella en que la protogeneratividad repite el mundo circundante con sus particulares estructuras típicas. Lo cual significa que las formaciones de sentido encontradas en nuestro presente deben ser reconducidas a lo largo de sus remisiones retrospectivas a fin de poner de manifiesto sus implicaciones. Tal explicitación de horizontes ha de alcanzar una *institución originaria* (*Urstiftung*) de sentido que da lugar a una sedimentación de sentido. Esta puede ser reactivada ulteriormente a través de una reinstitución, es decir, una *institución subsiguiente o segunda* (*Nachstiftung*) que no sólo implica una reactivación sino también la posibilidad de un acrecentamiento y una transformación de sentido. Cuando la reinstitución tiene el carácter de una innovación, se trata de una nueva institución (*Neustiftung*). Además, la institución originaria encierra el proyecto de una *institución final* (*Endstiftung*) en la que se revela plenamente lo que estaba implícito en ella a través de una toma de conciencia de sí misma (*Selbstbesinnung*) por parte de la comunidad portadora de la tradición. Esta autocaptación presupone la institución inicial, y a la vez implica una toma de conciencia retrospectiva (*Rückbesinnung*) de lo que se encontraba latente en ella.

Husserl distingue la institución originaria absoluta y la posterior institución originaria relativa o nueva institución en que la meta ya instituida recibe una nueva configuración mediante la cual se pone de manifiesto un acrecentamiento de sentido. Se ha de comprender la institución inicial a partir del estado actual, y esta situación presente, junto con el desarrollo que ha llevado

a ella, se entiende a su vez a partir del comienzo. Por eso nos encontramos en un círculo y debemos proceder en zigzag, avanzando y retrocediendo a través de la tradición en dirección a su origen y a su meta, a fin de poner de relieve el despliegue de sentido con sus desplazamientos de sentido. Este procedimiento en zigzag muestra que el momento inicial es un comienzo teleológico, que cada momento subsiguiente es la continuidad y el punto de apoyo de esta teleología, y que, a través del proceso, se manifiesta la unidad de una interioridad intencional.

El sentido de la institución originaria es determinado con más precisión en el curso de la historia y puede alterarse a través de un nuevo comienzo que implica una modificación de la institución (*Umstiftung*), esto es, una reconfiguración de su sentido. Esta transformación puede conducir a desvíos respecto de la meta o sentido final contenido en la institución inicial, pero siempre existe la posibilidad de retornar al origen por medio de una pregunta retrospectiva. Si se producen tensiones y conflictos entre la instauración primigenia y los desarrollos subsiguientes, la tradición conserva implícitos motivos que pueden ser eficaces para un retorno a la institución originaria. La motivación contenida en la tradición no solo impulsa la realización del sentido final implicado en la institución inicial, sino que conduce también a la recuperación de las metas perdidas cuando se ha producido una enajenación o vaciamiento, es decir, una crisis como inauténtica reinstitución de la institución originaria o alejamiento respecto de ella. La transformación de sentido conserva ocultamente la condición de modificación, y por eso puede constituir un estímulo para indagar el sentido originario y volver a él. Sólo la recuperación del origen permite comprender la crisis y efectuar una auténtica reinstitución. En el caso de la religión, Husserl se refiere al fenómeno de una doble tradición cuando se oponen una tradición originaria que se basa en los escritos fundadores y la tradición eclesial que se basa en dogmas de cuya relación con una experiencia originaria se puede dudar. A la vez que dan testimonio de contenidos de creencia, los textos originarios pueden evocar una recomprensión de la experiencia originaria de la creencia. En el caso de la filosofía, de acuerdo con el sentido auténtico que le dieron los griegos, la institución originaria encierra el proyecto de una plena realización de la razón que ha quedado encubierto ya sea por el irracionalismo, ya sea por manifestaciones unilaterales e ingenuas del racionalismo en que se aísla y absolutiza una determinada línea de desarrollo.

El movimiento de institución, sedimentación, reactivación y transformación del sentido constituye el *a priori universal de la historia*: "Este es el a priori histórico concreto que abarca todo ente en el devenir y ser devenido histórico en su ser esencial como tradición y transmitiente"[4]. Este movimiento caracteriza, según Husserl, a todos las manifestaciones de la cultura, aun cuando no se encuentren orientadas de un modo teleológico explícito como la ciencia y la filosofía. En cada caso, ya sea respecto del Estado, la religión, el arte, etc., Husserl procura poner al descubierto la historia interior por vía de remisiones retrospectivas y prospectivas que enlazan las formaciones de sentido y relacionan la tradición con los respectivos sujetos que son sus portadores. Su punto de vista se contrapone a una consideración que reduce el desarrollo histórico a una exterioridad y yuxtaposición, es decir, al uno-tras-otro (*Nacheinander*) de los hechos. Así, Husserl llega a la siguiente caracterización de la historia: "La historia no es de antemano otra cosa que el movimiento viviente del uno-con-otro y el uno-en-otro (*Miteinander und Ineinander*) de la originaria formación de sentido y sedimentación de sentido"[5].

Husserl se ocupa de *nexos de motivación* que dan lugar a un *horizonte de eficacia*. Es posible distinguir dos situaciones respecto en la influencia de un sujeto sobre otros dentro de una comunidad de efectos. En un caso, un sujeto obra a través de una voluntad ajena en el sentido de que los fines de su voluntad se encuentran asumidos por ella. La primera subjetividad procura alcanzarlos a través de la voluntad de la segunda subjetividad. Husserl se refiere a estos nexos como vínculos personales en la unidad de un querer comunitario. El sujeto puede operar a través de la voluntad de los otros en el sentido de que la meta de su voluntad está presente en la meta de la voluntad de ellos. Con otras palabras, puede alcanzar sus metas a través de las acciones de los otros estableciendo vínculos dentro de la voluntad común en una comunidad o *personalidad de orden superior* sustentada en las personas individuales. En el otro caso, el efecto tiene lugar porque un *objeto cultural* producido por el sujeto se convierte, independientemente de su voluntad, en el punto de partida para el obrar espiritual del otro. Lo que produce efectos no se limita a los modos de comportamiento sino que comprende también los objetos culturales. Esto significa que la transmisión de sentido en la historia puede ser

[4] Hua VI, p. 380 ("El origen de la geometría", p. 48).
[5] Ibid.

analizada tanto desde el punto de vista de la voluntad comunitaria en subjetividades de orden superior como desde el punto de vista de las formaciones culturales objetivas en tanto sustentos de un proceso de transmisión que se interrumpe entre los individuos. Las motivaciones de nuestros actos pueden provenir de los otros en el trato recíproco inmediato o bien pueden surgir por el camino mediato de la comprensión de sus obras.

Puesto que la recomprensión no conduce necesariamente a una motivación por los sentidos y la consiguiente producción de efectos, Husserl destaca una semejanza con lo que sucede en la comunicación. De ahí que la comprensión no se identifique con la adopción. Con otras palabras, hay dos tipos de repetibilidad: el sentido puede ser meramente comprendido de un modo histórico en la reactivación impropia, o bien puede ser adoptado con la conciencia de que experienciamos una motivación por su acción en la reactivación propia. En el segundo caso, hay una efectuación concomitante, a partir de operaciones propias, de los sentidos y las vigencias transmitidos, de tal modo que se cumple la intención originaria por medio de la adopción. Cuando la recomprensión es de esta manera también una reproducción, las intenciones extrañas se convierten en propias. Esta coincidencia de intenciones en la reactivación propia se produce de dos maneras, ya que nuestras operaciones pueden consistir en un dejarse llevar en una atracción pasiva, o bien en una activa reflexión acerca de si debemos adoptar o no la formación transmitida teniendo en cuenta explícitamente si algo habla en contra de ella en nuestro horizonte de experiencia. En este último caso nos colocamos encima de la tradición y ya no nos dejamos arrastrar por la tendencia a ceder ante ella. Indagamos la motivación que originariamente dio lugar a la tradición mediante un retroceso a su sentido originario para restituirlo si se ha perdido. Por tanto, Husserl contrapone la convencionalidad a la auténtica originalidad de una tradicionalidad verdadera que se justifica a sí misma por medio de una libre reactivación basada en una toma de conciencia radical de sus presupuestos.

En la realización de metas que engloban a múltiples sujetos se produce un enlace intencional de diversos momentos históricos porque intenciones que se originan en el presente de un sujeto alcanzan su cumplimiento en el presente de otro. Además, en un mismo momento histórico, el horizonte temporal de un sujeto se recubre con el horizonte temporal de los otros, de modo que en la coincidencia se constituye un tiempo de orden superior. Por eso

Husserl afirma que el *tiempo histórico*, como formación espiritual de múltiples sujetos, se caracteriza en cada caso por una unidad particular según la coexistencia y la sucesión. Las personas comunalizadas en una personalidad de orden superior configuran una unidad de duración y tienen una experiencia perdurable de esa unidad. Así se constituye el tiempo comunitario con sus modos particulares de darse en cada uno de los sujetos. Junto a esta coincidencia de los tiempos inmanentes, que se encuentran coimplicados por la comunalización del único tiempo, Husserl destaca dos rasgos del tiempo histórico.

Por un lado, respecto del futuro, se produce una tensión temporal entre la institución y la ejecución de una meta, esto es, entre el querer y la realización de los intereses. Por eso Husserl no explica nuestra adopción de la tradición meramente como la recomprensión de la institución originaria, sino también como coinstitución y coefectuación de sentidos y vigencias. Hay una decisión reiterada en favor de un determinado horizonte temporal, y esto significa que cada tradición implica la emergencia de un ámbito temporal diferente. Se debe observar aquí que toda praxis efectiva de quienes sustentan la vigencia de una tradición, y obran en el mundo, no sólo depende de las circunstancias y debe superar los obstáculos, sino que también puede convertirse en una pasividad ciega, es decir, en una ausencia de reactivación que conduce al fracaso de las metas.

Por otro lado, respecto del pasado, es inherente al tiempo histórico el recuerdo de acontecimientos que el sujeto no ha vivido efectivamente. El pasado histórico incluye, junto con la tradición viviente, un trasfondo desconocido en una situación que exhibe una cierta analogía con el propio pasado experienciado que se ha olvidado definitivamente. Una conciencia de horizonte acompaña la experiencia del presente histórico, y lo implicado en ella puede ser explicitado por medio de la indagación histórica. Ésta desempeña en relación con el pasado intersubjetivo sedimentado un papel similar al que tiene la rememoración en relación con el pasado retencional subjetivo. Se trata de una rememoración que los sujetos recordados delegan en otros sujetos. La historia desconocida en un primer momento tiene su análogo en la conciencia interna o subjetiva del tiempo, en el pasado retencional que no es alcanzado por la rememoración, pero que puede llegar a ser experienciado como pasado. Los documentos del pasado que se encuentran en el presente viviente de una comunidad exigen una comprensión retrospectiva que ponga

de manifiesto el obrar y padecer que se expresa o refleja en ellos. Esta comprensión tiene el carácter de una reconstrucción mediata de los correspondientes presentes pasados. Se realiza en variados grados de evidencia, y equivale a una rememoración que tiene el carácter de una empatía histórica porque se apoya en representaciones de la imaginación en el modo del "como si yo estuviera allí". A partir del presente histórico se produce, pues, un desvelamiento del horizonte de la historia que da lugar a una experiencia histórica cuya concordancia debe mantenerse a lo largo de la explicitación y determinación más precisa. Husserl señala que el pasado efectivo es una idea a la que sólo nos acercamos como un polo infinito, y observa que la misma situación se presenta con respecto a los objetos de nuestro presente.

3. Historia racional

Husserl distingue, frente a una "primera historicidad", una "segunda historicidad"[6] que surge en Grecia con la aparición de la filosofía como fenómeno originario de la Europa espiritual. Frente a las otras tradiciones, la nueva tradicionalización de la teoría hace surgir una comunalización de nueva índole, porque su tendencia a la extensión carece de límites en la medida en que incluye a todos los hombres. Con ello aparece una generatividad universal frente a las limitadas formas culturales prefilosóficas que se caracterizan por dar lugar a productos culturales que tienen una existencia pasajera en el mundo circundante. Un primer rasgo de las adquisiciones filosóficas y científicas es que son imperecederas, es decir, no se consumen. La reiteración de su producción no crea algo igual sino algo idéntico en las múltiples producciones de una misma persona o de múltiples personas. Cada uno experimenta lo producido por el como idéntico con lo que producen los otros con los cuales se encuentra en una relación de comprensión recíproca. Por eso la adquisición filosófica o científica no es una cosa real sino un *objeto ideal*. Un segundo rasgo es que lo que se adquiere como idénticamente repetible sirve como base para la producción de idealidades de nivel superior, y esto se repite indefinidamente. Cada adquisición es un fin meramente relativo porque posibilita el pasaje a fines ulteriores de nivel superior. Se esboza así como

[6] Hua XXIX, p. 40 s.

campo de trabajo un *horizonte de tareas infinitas*. Toda cultura extrafilosófica es, en cambio, una tarea del hombre en la finitud. Y el tercer rasgo es que la verdades alcanzadas tienen el carácter de verdades relativas en el sentido de aproximaciones continuas a una verdad incondicionada en tanto meta inalcanzable.

La actitud teórica se caracteriza como una reorientación (*Umstellung*) respecto de la actitud (*Einstellung*) normal previa de la existencia humana que se asocia con la primera historicidad. Este estilo normal implica un modo de vivir dentro del mundo en forma directa o ingenua sin una tematización del mundo y con una orientación dirigida exclusivamente a los objetos de un interés no teórico. Frente a ella, la reorientación admite dos posibilidades. Una coloca la tematización del mundo al servicio de los intereses de la vida práctica, de manera que la nueva actitud es también práctica en un nivel superior. Se trata de un modo finito de síntesis entre teoría y praxis, que resulta de la aplicación de resultados limitados de las ciencias especiales a aspectos parciales de la praxis. La otra posibilidad es aquella en que la tematización del mundo en tanto actitud teórica efectúa una *epojé* del interés práctico, incluida la praxis de grado superior unida a la teoría, y el hombre se convierte en un desinteresado espectador del mundo.

Ahora bien, más allá del interés práctico y de la reorientación teórica en sus dos posibilidades –una al servicio de la praxis y la otra desinteresada–, una tercera actitud lleva a cabo un nuevo tipo de síntesis entre la teoría y la práctica que se diferencia de la anterior porque se realiza bajo la modalidad de la infinitud. La teoría no sólo puede estar al servicio de la praxis o prescindir de la praxis en su sentido natural, sino que puede asociarse con la esfera práctica concebida en su integridad, y esta nueva forma de praxis universalmente interesada lleva a cabo, en una reflexividad constante, una crítica de la vida y sus fines. Las metas conciernen también a la institución, por medio del amor ético, de la comunidad ética como la más elevada personalidad de orden superior en el horizonte de una auténtica humanidad. La razón se despliega en la totalidad de sus manifestaciones, sin distingo entre razón teórica o práctica, de modo que junto a las metas del conocimiento –una ciencia universal que se ocupa de la totalidad de lo que es– se encuentran las de la acción –la realización de la comunidad ética– a fin de configurar la historicidad racional: "En consecuencia, la vida activa de una comunidad, de toda una humanidad, puede adoptar –por más que en ninguna realidad his-

tórica anterior haya ocurrido así– la figura unitaria de la razón práctica, la de una vida 'ética'"[7].

Frente a los intereses finitos que caracterizan a las humanidades prefilosóficas, la generatividad racional se caracteriza por ideas de infinitud en tanto ideas que implican, además del horizonte futuro abierto, la posibilidad de una repetición de lo mismo, la generación de idealidades de orden superior y el acercamiento a la verdad en sí como un polo infinitamente lejano. La filosofía instaura una *teleología* que se orienta hacia formas ideales de vida, y genera un nuevo tipo de humanidad que vive en la libre configuración de la vida histórica a partir de ideas de la razón con sus tareas infinitas. Su devenir tiene un sentido unitario porque realiza un movimiento desde la razón latente a la razón patente, y en cada fase actual de este despliegue se reitera y plenifica el ideal a través de una repetición y transformación de sentidos. La meta final del devenir, que se define como la racionalidad plena frente a la racionalidad relativa e insuficiente, es "una idea que reside en el infinito y que en el factum se encuentra necesariamente en camino; [...] hay aquí una configuración final (*Endgestalt*) que es a la vez una configuración inicial (*Anfangsgestalt*) de una nueva infinitud y relatividad [...]"[8]. Este origen y este fin del desarrollo de la filosofía coinciden con la institución inicial de sentido y su consumación final como meta ideal a través de un desarrollo en que la intención primariamente instaurada alcanza plenificaciones, y, por medio de estas realizaciones, vuelve a tender hacia un cumplimiento futuro. Con este horizonte infinito impulsado por ideas de la razón, se produce "una revolución en la historicidad, que, de ahora en más, es la historia del dejar-de-ser la humanidad finita en el llegar-a-ser la humanidad de tareas infinitas"[9].

Respecto de la relación de la filosofía con las tradiciones prefilosóficas, Husserl considera, junto a la posibilidad de un abandono, la necesidad de una acción retroactiva de la infinitud sobre la finitud de manera que la filosofía transforma la humanidad atrayéndola a su esfera de influencia. En el caso de la religión, por ejemplo, significa descartar las potencias míticas como objetos del mundo circundante para dar lugar a la evidencia de la fe en el ámbito de la interioridad. Por tanto, aun cuando permanecen fuera del ámbito de la

[7] Hua XXVII, 22 (*Renovación del hombre y la cultura*, p. 23).
[8] Hua VI, p. 274 (*Crisis*, p. 281 y s.).
[9] Hua VI, p. 325 (*Crisis*, p. 334).

filosofía, las tradiciones prefilosóficas reciben caracteres análogos a la infinitud cuando son formadas de nuevo en el espíritu de la idealidad filosófica. Así, la filosofía se extiende por la doble vía de una comunidad profesional de filósofos que se amplía y de un movimiento comunitario de formación o educación que también se extiende. Esta tendencia a la propagación no queda delimitada por las fronteras de la nación griega y de la supranación Europa, es decir, de una tradición limitada, sino que los miembros de otras naciones participan de esta transformación cultural. Lo cual significa que a partir de la filosofía surge una supranacionalidad de índole totalmente nueva que ya no es Europa.

La voluntad orientada a estas metas infinitas puede no haberse despertado o estar despierta solo en algunos sujetos. En su desocultamiento hay grados a través de los cuales se supera el interés estrecho por lo finito y lo cotidiano en que la verdad se restringe a lo singular y lo relativo, y se abre el horizonte teórico del saber como tarea infinita junto con el horizonte práctico de una comunidad ética. Con la teleología, Husserl no pretende descubrir un hecho o una tendencia irreversible sino que formula una exigencia filosófica frente a olvidos, rupturas o desvíos en la tradición racional. Ante la crisis producida por la identificación de la razón con el objetivismo mediante el olvido de la subjetividad creadora de la ciencia –con la consiguiente naturalización del espíritu y degradación del ser humano– puede producirse la decadencia mediante el hundimiento en la barbarie o bien un renacimiento a través de la toma de conciencia del sentido último de la racionalidad. Como ser racional, el hombre no sólo vive en la infinitud sino que se percata de ella, y, por tanto, vive en la constante tensión entre finitud e infinitud. Así, el despliegue racional depende de la toma de posición de cada sujeto, y, por consiguiente, del comportamiento práctico de la comunidad en favor de la teleología.

Bibliografía recomendada

HUSSERL Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, *Husserliana* VI, Martinus Nijhoff, Haag, 1962 (*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, trad. parcial J. Muñoz y S. Mas, Crítica, Barcelona, 1991); en especial, el texto complementario "La crisis de la humanidad europea y la filosofía" (incluido en la traducción) y el apéndice III "El origen de la geometría" (trad. J. Arce y R. Rizo-Patrón, *Estudios de Filosofía* 4, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2000, pp. 33-54).

———, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*, *Husserliana* XIII-XV, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973.

———, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, *Husserliana* XXVII, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1989; en especial, los ensayos sobre la Erneuerung" (*Renovación del hombre y la cultura. Cinco ensayos*, trad. A. Serrano de Haro, Anthropos, Barcelona, 2002).

———, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass (1934-1937)*, *Husserliana* XXVIII, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1993.

Kant y el punto de vista filosófico sobre la historia

Martín H. Sisto[1]

Semejante *justificación* de la Naturaleza
–o mejor, de la Providencia–
no es motivo fútil para elegir
determinado punto de vista
en la consideración del mundo.

Nueve principios...

Idea de una historia universal en sentido cosmopolita (*IC*), publicado en 1784, en la revista *Berlinische Monatschrift*, es un escrito relativamente breve. Luego de una introducción donde se plantea la hipótesis de un plan de la Naturaleza con respecto a la historia, Kant presenta una serie progresiva de nueve principios [en adelante citados de acuerdo al número] con desarrollos respectivos.

Aquí, los protagonistas de la historia nuevamente son dos: la Naturaleza y los hombres en términos de género y *generaciones*. Si hay algo que en *IC* está claro, es la cuidadosa distinción y justificación de los principios, y si hay algo que no está determinado con exactitud, es el concepto de *Naturaleza*. En *IC* la Naturaleza es sujeto; en especial porque entre otras características que atribuimos por lo general a los sujetos personales, tiene "in-tención" [*Absicht*]. Hacia el final del escrito Kant identifica la Naturaleza muy someramente con la Providencia.

La Naturaleza actúa providencialmente en *dos modos*. Uno de ellos está descrito en los *tres primeros principios*:

[1] Este artículo fue realizado mediante un subsidio de la Fundación Antorchas.

1. Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y adecuada.
2. En los hombres (...) aquellas disposiciones naturales que apuntan al uso de la razón, se deben desarrollar completamente en la especie y no en los individuos.
3. La Naturaleza ha querido que el hombre logre completamente de sí mismo todo aquello que sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal, y que no participe de ninguna otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre de instinto, se procure por la propia razón.

Kant no proporciona una fundamentación de estos principios de carácter *teleológico*. Más bien están presentados en carácter de hipótesis. El *segundo* principio muestra un concepto básico de cultura, entendida aquí como educación del uso de la razón y su transmisión de una generación a otra. El *tercero* muestra un aspecto muy importante de la concepción ético-religiosa del autor: la Naturaleza nos dio los recursos –éste es el primer modo de acción providencial–, pero de ahora en más somos nosotros los únicos responsables de nuestro destino, con nuestras solas fuerzas.

El otro modo de acción providencial se encuentra en el *cuarto*. La Naturaleza dispuso las inclinaciones de los hombres de modo que reunidos en sociedad resultan inicialmente antagónicas. La idea no es muy nueva –ya está presente en Herder–; lo novedoso es su paradójica expresión y su interpretación:

> Entiendo en este caso por antagonismo la *insociable sociabilidad* de los hombres, es decir, su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla.

De este modo la Naturaleza evita que el hombre se adormezca en la comodidad, utilizando factores como el egoísmo en función de un bien mayor. A partir del *quinto* se expone la tarea mayor que la Naturaleza le delega al hombre: "llegar a una *sociedad civil* que administre el derecho en general". Los intereses humanos inicialmente contrapuestos muestran al hombre la necesidad de establecer un orden jurídico. Y dado que la ley jurídica no lleva por sí sola al hombre a obedecer, surge la necesidad de una *autoridad* que la haga respetar (desarrollo del *sexto*). Lo que está en juego en este principio no es el problema moral de obedecer o no, sino el del perjuicio eventual de nuestras acciones sobre los demás.

Kant nota que esta situación (antagonismo, intereses, necesidad de la ley) se reproduce análogamente en la relación de los Estados entre sí y con agudeza observa que ambos niveles están estrechamente relacionados, tal como reza el séptimo principio:

> El problema de la institución de una constitución civil perfecta depende, a su vez, del problema de una *legal relación exterior entre los estados*, y no puede ser resuelto sin este último.

De este modo una determinada política internacional es condición *sine qua non* para la situación política interna. Y a su vez, el problema de los estados requiere la solución de una federación de naciones. Kant no define todavía cómo puede ejercerse en esta liga la autoridad que haga respetar la ley. Ambos son ideales que conviene perseguir pero difíciles de concretar. Kant admite que el momento histórico que está cruzando su generación deja aún bastante que desear en cuanto a la posibilidad de una liga entre naciones.

Tanto nuestras las disposiciones naturales como el curso de la historia hasta el momento, motivan a una empresa con esperanzas de progreso. A esta empresa apuntaría el "secreto Plan de la Naturaleza" –*octavo principio*–, o como dice allí su "*hilo conductor*" [*Leitfaden*].

Entre otras innovaciones, Kant introduce en la filosofía de la historia el plano normativo. Una de las situaciones que motiva la reflexión del filósofo es la destrucción que produce la guerra y el perjuicio económico que acarrea para lo que realmente necesita la humanidad: la formación de los ciudadanos. La posibilidad de una solución se halla fundamentalmente en el ámbito jurídico, pues nuestro autor se muestra más bien escéptico en el moral.

Por último, la consideración de la validez epistemológica y del valor práctico de todo este intento se encuentra desarrollado en especial en el *noveno*. Con éste pasamos ya a la "*Idea*" del escrito.

... y una Idea

La Idea propuesta tiene un aspecto metodológico y otro normativo-práctico.

a) En cuanto al *aspecto metodológico*, Kant presenta sus principios como un nuevo "*punto de vista*" (*Gesichtspunkt*). Es allí donde se encuentra otra gran inno-

vación. Este punto de vista consiste en una consideración teleológica de la Naturaleza y de la historia que, en primer lugar, no pretende hablar de una fuerza metafísica subyacente a los hechos que los guía. Kant aclara al comienzo que se ceñirá al *plano fenoménico de las acciones* de los hombres, consideradas en su conjunto, para tratar de formular la hipótesis de un Plan de la Naturaleza. Se nota el cuidado que tiene por respetar las conclusiones a las que ha llegado en la *Crítica de la razón pura*. En segundo lugar distingue entre este tipo de consideración de la historia y la investigación en la ciencia histórica empírica. El primero es un punto de vista que de ningún modo sustituye al segundo –*principio noveno*–. Kant presenta este punto de vista sólo como una sugerencia al historiador para considerar y seleccionar el material del que dispone. Pero en realidad se trata de una condición indispensable del relato histórico, y no algo meramente facultativo. Si el historiador no se contenta con una recolección acrítica de sucesiones de hechos –lo que sería una especie de positivismo erudito–; o bien, si su tarea no quiere ser sólo relato de peleas de poder –que al limitarse a la mera narración sin juicio crítico termina justificando de hecho el mero afán de poder–; el historiador, decíamos, necesita un punto de vista selectivo y crítico, que la filosofía le puede proporcionar. Es decir, para Kant, como sostiene Cassirer:

> ... sólo existe "historia", en el estricto sentido de este concepto, allí donde consideramos una serie de acaecimientos de tal modo que no vemos en ellos solamente la sucesión en el tiempo de algunos de sus aspectos o su conexión causal, sino que los referimos a la unidad ideal de una "meta" inmanente (*Cassirer*, 268).

Respecto a la relación de la filosofía con la *historiografía*, Riedel llega a afirmar lo siguiente: "Su punto de partida no es la teología de la historia transmitida, sino la situación de la historiografía de entonces" (Riedel, 6), y afirma que en este ensayo Kant está proponiendo las bases de una "teoría crítica de la historiografía" (Riedel, 17). Según mi parecer, si bien es correcto subrayar la preocupación por la historiografía como punto de partida –"hay que pensar asimismo que la manera tan circunstanciada y, por lo demás, famosa, como se elabora la historia de nuestros días" (*noveno principio*)–, sin embargo, el hecho de que Kant esté proponiendo un importante giro metódico, no significa que renuncie a intentar hablar en términos filosóficos de la Providencia, en lo que se puede saber de ella. Ambos aspectos están estrechamente ligados.

b) En lo dicho ya está presente el *aspecto normativo-práctico*. En la referencia al "ideal de una meta inmanente", como señalaba Cassirer, no sólo despierta una esperanza para el porvenir, sino que también tiene un "efecto propulsor" (*principio noveno*). La motivación que proporciona se dirige tanto al público en general, para que no se desanime en el intento de la construcción de una sociedad de derecho, como para el historiador, de modo que escriba una historia adecuada a ese punto de vista: "Sin duda alguna, los períodos más antiguos (...) los considerará desde el punto de vista de su interés, es decir, estimará tan sólo lo que pueblos y gobiernos han hecho en pro o en contra del sentido cosmopolita". Este nuevo punto de vista es denominado por Kant "*sentido cosmopolita*".

Que nos toque una tarea, implica que el transcurso de la historia hacia lo que postula el quinto principio no está asegurado del todo, pues depende también del hombre. Señala Cassirer: "Ya las primeras líneas de la teoría kantiana nos llevan del terreno del ser, en que venía moviéndose la investigación crítica, al terreno del deber ser" (Cassirer, 268) Todavía Kant no ha desarrollado su filosofía moral, *Crítica de la razón práctica*, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* –y jurídica– sus diversos escritos sobre derecho. En *fC*, este paso del que habla Cassirer se encuentra ligado al tipo de objeto que es "*la*" *historia* y al concepto de "*Idea*", que Kant no define con exactitud pero que coincide con este punto de vista del que hablamos. En efecto: "la" historia presenta como objeto una peculiaridad que desafía a todo intento de teoría general: ella abarca pasado, presente y futuro. Hablando de "la" historia hablamos de algo que ya fue, que está siendo y que todavía no es. En este sentido, los dos segundos momentos escaparían también a los historiadores. A esta peculiaridad le corresponde la "Idea", que podemos entender, en síntesis "como un experimento mental para orientarnos en la historia (...) para pensar la transición de una forma de sociedad establecida, de la que ya parte siempre la historia, hacia un mundo en que se elimine la condición salvaje entre los Estados" (Brauer, 98).

c) Y aunque se trata de un punto de vista aportado por la filosofía, no deja de tener asidero e inicial confirmación en la realidad. Kant presenta algunos fundamentos para sostener la hipótesis de un Plan de la Naturaleza en términos de "*huellas*" [*Spuren*]: "Lo que importa ahora es si la experiencia nos descubre algo de semejante curso del propósito de la Naturaleza. Digo que *muy poco* (...) Y por esa circunstancia, las huellas débiles de su aproximación nos son de la mayor importancia" (*principio octavo*).

Es decir que a las disposiciones que ha sentado la Naturaleza (*principios 1 al 4*), se les suman las siguientes huellas, aludidas a lo largo del escrito:

- la conveniencia humana, que busca el derecho para proteger sus intereses;
- la conveniencia de los estados, que gastan fortunas en guerras;
- la debilidad interior que se deriva de los estados por no invertir en la formación de sus ciudadanos;
- el hecho de que, sin asegurar la libertad ciudadana, viene a menos el comercio y por tanto la economía;
- la historia concreta a grandes rasgos (período griego, romano, bárbaro), que muestra "un curso regular de mejoramiento de la constitución estatal en ésta nuestra parte del mundo (que, verosímilmente, algún día dará leyes a las otras)" (*principio noveno*), como también un efecto beneficioso en los países donde impera mayormente el derecho.
- la convicción, como hemos visto, de que la Providencia interviene en el ámbito natural y no puede dejar librada a la irracionalidad la realidad histórica de los seres racionales.

Herder, en obvia alusión, le dirige en la segunda parte de sus *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* al menos dos críticas. Kant acusará recibo en la reseña a esa segunda parte, pero ya en *IC*, admitía él mismo como problemáticos esos puntos, y en los escritos posteriores se encargará de elucidarlos aún más. El primero es el problema de la autoridad adecuada que garantice el ejercicio del derecho. Según el *sexto principio*, el ser humano es un animal que necesita un señor [*Herr*]:

> Pero este señor es también un animal que necesita, a su vez, un señor. Ya puede, pues, proceder como quiera, no hay manera de imaginar cómo se puede procurar un jefe de la justicia pública que sea, a su vez, justo (...) esta tarea es la más difícil de todas; como que su solución perfecta es imposible; (...) Lo que nos ha impuesto la Naturaleza es la aproximación a esta idea.

A muchos este pasaje les resulta a primera vista una defensa del autoritarismo. Esta impresión puede encontrar asidero en la primera frase, que es la que subraya Herder. Pero si seguimos leyendo, podemos interpretar este principio como un motivo de *fundamentación del derecho*, en la medida en que aceptemos la tesis de que no hay norma jurídica si no hay penalización efectiva de su incumplimiento. El problema es entonces quién aplica la san-

ción, porque se trata de gente imperfecta, como todos. Kant señala tanto la necesidad de la pena efectiva para que se vele el derecho como su preocupación acerca del problema objetivo del sujeto de la administración de justicia.

La otra cuestión, que surge con evidencia al considerar el *segundo principio*, se centra en el destino del hombre individual. Herder entendería que la filosofía kantiana de la historia no responde al problema del destino del individuo: parece importarle sólo el destino de la humanidad considerada genéricamente. Pero en el *tercer principio*, Kant admite su carácter problemático:

> Siempre sorprende que las viejas generaciones parecen afanarse penosamente sólo en interés de las venideras, para prepararles un nivel sobre el cual levantar más todavía el edificio cuya construcción les ha asignado la Naturaleza; y que sólo las generaciones últimas gozaran la dicha de habitar en la mansión que toda una serie de antepasados, que no la disfrutará, ha preparado sin pensar en ello. Y aunque esto es muy enigmático, no hay más remedio que reconocerlo...

Kant, por un lado, encuadra un aspecto del problema en el plano ético de la *responsabilidad intergeneracional*. Pero la respuesta no se agota así. Kant deja espacio para un destino individual trascendente, tal como luego lo postulará años después en la *Crítica de la razón práctica*. Y en cuanto a la felicidad terrenal, ella no es posible en forma completa.

El mismo Kant se da cuenta de cuántos conceptos están concentrados en este escrito, y cuántas cuestiones metodológicas es necesario todavía aclarar. En este sentido podemos decir que se trata de un escrito prematuro, y favorece la hipótesis de que la obra de su antiguo alumno y más tarde rival filosófico, Herder, apresura su elaboración y publicación. Pues en pocas páginas condensa conceptos sustanciales, apenas presentados: una concepción sobre la naturaleza humana, el problema ético, el ideal político, el problema religioso, la necesidad de fundamentar las explicaciones teleológicas. El desarrollo de cada tema en los años venideros es sorprendente: cada uno de ellos dará lugar a un libro entero.

La imagen que presenta Kant de la historia en este escrito es casi geométrica, y no hay referencias a acontecimientos históricos concretos. Este ensayo está escrito en términos prácticamente hipotéticos. Años después Kant, más seguro en el plano epistemológico, y apoyado por un hecho histórico de la magnitud de la *Revolución Francesa*, publicará un ensayo de tono más decidido.

Signo, memoria y progreso

El conflicto de las facultades se publica en 1798. En la segunda sección del texto hay un apartado que tiene relativa independencia del resto del libro: "Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor"[2]. Éste es el último escrito que Kant publica sobre filosofía de la historia. Catorce años transcurren desde la publicación de IC hasta el capítulo que nos ocupa. Entre los dos ensayos hay una evolución, debida fundamentalmente a los desarrollos teóricos y a la posición tomada por el filósofo de Königsberg frente a los acontecimientos políticos y académicos de entonces. La breve exposición de estos dos factores nos permitirá concentrarnos, luego, en el estatus epistemológico que hacia 1798 Kant otorga a la filosofía de la historia.

a. Evolución teórica

A lo largo de estos años Kant desarrolla los conceptos que constituían el núcleo de los principios expuestos en *IC*. Encontramos la fundamentación y elaboración conceptual de la teoría ética en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) y en la *Crítica de la razón práctica* (1788), y de los juicios teleológicos y el concepto de "técnica de la naturaleza" en la *Crítica del juicio* (1790). En la *Paz perpetua* (1795) se esclarece el ideal político kantiano en términos de realización en la historia, en el cual no nos detenemos para no extendernos demasiado, dado que se trata más bien de un escrito de derecho constitucional. El problema de la legalidad en cuanto tal y la relación con la moralidad se perfecciona en *Primeros fundamentos metafísicos de la teoría del derecho* (1797). La *Antropología* (1798) sistematiza observaciones de Kant sobre la naturaleza humana considerada en su aspecto fenoménico.

En relación con la evolución teórica, debemos considerar, además de las obras "mayores" (las tres "*Críticas*") y los otros textos que hemos citado, una serie de ensayos publicados en revistas filosóficas. Es notable el hecho de que la mayoría de estos escritos breves versen, de un modo u otro, sobre la filosofía

[2] En adelante "*Reiteración de la pregunta*", el número entre paréntesis que sigue a las citas textuales se refiere a la edición castellana de Estió (véase Bibliografía).

de la historia: *Respuesta a la pregunta: Qué es la Ilustración* (1784); *Comienzo verosímil de la historia humana* (1786), del que ya algo hemos comentado: *Sobre el fracaso de todo intento filosófico en la teodicea* (1792); *El fin de todas las cosas* (1794). Hemos de observar que el libro *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793) es en realidad la publicación de dos ensayos, censurados por la Facultad de Teología de Königsberg, y que no obstante Kant publica en Jena.

Si bien es cierto que tardó doce años en escribir la *Crítica de la razón pura* (publicada en 1781), en los escasos diez años siguientes a la publicación de esta gran obra, salen a la luz todas las reflexiones que habían acompañado su elaboración y que por razones de orden epistemológico nuestro autor quiso dejar para más adelante. A las obras publicadas durante estos diez años se le suman las discusiones teóricas subsiguientes en torno a ellas, y la segunda edición, en 1789, de la *Crítica de la razón pura*. En el año 1798 Kant tiene 74 años, es quizás el filósofo más importante de Alemania y hace ya dos años que se ha apartado de la vida universitaria.

b. Situación política y académica

> Desde este punto de vista, nuestro tiempo es la época de la ilustración o "el siglo de Federico". Un príncipe que no encuentra indigno de sí declarar que sostiene como deber no prescribir nada a los hombres en cuestiones de religión, sino que los deja en plena libertad y que, por tanto, rechaza al altivo nombre de tolerancia, es un príncipe ilustrado, y merece que el mundo y la posteridad lo ensalce con agradecimiento.

Así homenajeaba Kant hacia fines de 1784, en su ensayo *¿Qué es la Ilustración?*, a Federico el Grande, aquel mismo que no gozaba de la simpatía de Herder. Pero los tiempos han cambiado. En 1786 muere el monarca y asume el trono Federico Guillermo II. Kant tiene reservas con respecto a su política. La discusión del ambiente de entonces, motivada fundamentalmente por los acontecimientos en Francia, comienza a concentrarse en torno del sistema político. El gran dilema en el que se concentra la discusión se presenta entre el *sistema republicano* y el *monárquico*.

Nuestro filósofo escapa a la alternativa tajante y meramente formal, y distingue entre sistema republicano y "*espíritu*" *republicano*. Para Kant puede exis-

tir un monarca que mantenga un sistema totalmente monárquico no parlamentario, por motivos de presión externa: cuando se corre el riesgo de ser aplastado por las potencias vecinas, se necesita un gobierno fuerte y compacto. Pero aun en ese caso, es deber del monarca apuntar a que se gobierne *de acuerdo* con el espíritu republicano. Y esta distinción, expresada en el contexto de su situación política en Königsberg, resulta un reclamo público, discreto pero inequívoco, a la monarquía de Federico Guillermo. Teniendo en cuenta la distinción recién formulada entre espíritu y gobierno republicanos, quienes alaban a la monarquía parlamentaria inglesa, son presa, según Kant, de distinciones meramente formales: el sistema político inglés es, formalmente, una combinación entre monarquía y republicanismo, pero de hecho, una monarquía absoluta, aún cuando el Parlamento "ofrezca resoluciones que sabe le serán contradichas e incluso se las hace contradecir (como por ejemplo, a propósito de la trata de negros) para dar una prueba aparente de la libertad parlamentaria" (203).

Al contexto político en que se inserta la publicación de *El conflicto de las facultades*, se le suma la coyuntura académica. En su conjunto, este libro hace referencia a los problemas jurisdiccionales entre la Facultad de Teología, Derecho, Medicina, por un lado, y la de Filosofía por el otro. Kant expone, por momentos con ironía, los fundamentos epistemológicos correspondientes al estatuto académico que le otorga a la filosofía. El profesor de Königsberg retoma de paso una discusión que había comenzado tiempo atrás, a raíz de su posición tomada, en algunos de sus ensayos, sobre temas religiosos. Hablamos de la prolongada polémica con los funcionarios del nuevo ministro prusiano de culto, Christian Wöllner, los cuales veían en los ensayos kantianos una intromisión de la filosofía en el terreno de la teología. Esta polémica no se refleja directamente en el texto que nos ocupa, pero sí en cambio en conjunto del libro del que forma parte.

El estatus propio de la filosofía de la historia

Luego de toda la expansión de la filosofía kantiana posterior al escrito *IC* Kant no presenta un libro de filosofía de la historia que retome los temas que en ella convergían. Tampoco escribe una obra que tenga como punto de partida una pregunta del estilo "cómo son posibles los juicios históricos o la ciencia histórica", tal como partía la *Crítica de la razón pura* con los juicios sin-

téticos a priori y análogamente las otras dos críticas. Este planteo recién lo intentará desarrollar explícitamente W. Dilthey un siglo después.

Por otro lado, es significativo que para hablar de la historia Kant recurra siempre al *ensayo*. Ya el género literario escapa al estilo de las grandes obras sistemáticas. Se puede confirmar la observación de Riedel: "incluso el buen conocedor de la filosofía kantiana se encuentra en aprietos cuando se le pide determinar el lugar de la filosofía de la historia en el conjunto de la empresa crítica y el sistema filosófico kantiano en su totalidad" (Riedel, 3). Pero aun cuando la evolución teórica de Kant lo lleva a delegar a otras disciplinas la fundamentación de los conceptos básicos expuestos en *IC*, hay una cuestión que sigue correspondiendo *solamente* a la filosofía de la historia. El ensayo *Reiteración de la pregunta* se ocupa de esa cuestión: el problema de si hay o no *progreso* [*Fortschritt*] del género humano. Para poder responder, el filósofo se impone previamente la tarea de determinar con qué recursos epistemológicos podemos contar.

En principio, el concepto de progreso es en sí meramente formal, y Kant no se preocupa aquí por definirlo. Por lo expuesto en el texto, podemos entenderlo como incremento, cualitativo o cuantitativo. En cuanto queremos vincularlo a un contenido, debemos remitirnos al ideal político y moral kantiano. El problema del concepto de progreso es entonces la relación que tienen dichos ideales con el transcurso histórico. La *cuestión propia de la filosofía de la historia* queda entonces bien representada por el título del escrito, el cual prácticamente cierra las publicaciones de Kant.

Kant se preocupa por definir qué entiende por "*género humano*", teniendo en cuenta, de nuevo, la objeción que le había dirigido Herder sobre el destino del individuo: "abarcamos dicha historia no según el concepto genérico (*singulorum*), sino de acuerdo con el todo de los hombres socialmente reunidos en la tierra y repartidos en diversos pueblos (*universorum*)". Éste es el *objeto* de la filosofía de la historia.

El filósofo advierte que responder a la cuestión planteada por el título comprende también un *juicio sobre el futuro*. De este modo, la filosofía entra en un ámbito en el que normalmente imperan el vaticinio y la profecía. Desde el punto de vista metodológico, el problema es el siguiente: ¿podemos dar un juicio sobre esta cuestión *desde la mera razón*? Ésta es la *perspectiva de la filosofía*.

Se pueden dar en principio tres respuestas. Kant expone brevemente a continuación cuál es la tesis que cada una de ellas contiene, y qué argumen-

tos presentan. Kant llama "*terrorista*" a la primera concepción de la historia humana, según la cual las cosas van irreversiblemente hacia lo peor: la siguiente es la "*eudemonista*", que expresa lo contrario, y por último el "*abderitismo*", es decir, una combinación alternada de las dos.

Más allá de las argumentaciones, para decidir cuál de estas posturas es la verdadera, no basta para Kant el análisis lógico. Necesitamos de alguna comprobación empírica –en términos de la historia, algún *acontecimiento*– que confirme o refute estas tesis, es decir que atestigüe si el ideal se está realizando o no.

Sin embargo, como estamos tratando de resolver una cuestión que implica el futuro, y tiene como objetos *acciones libres*, dicha prueba presentaría una dificultad insalvable. Es decir, que aunque haya habido progreso hasta ahora, dicho acontecimiento no garantizaría el progreso en el futuro, e inversamente, aunque comprobemos la decadencia hasta el momento, tampoco esta conclusión aseguraría que no puede haber progreso en el porvenir.

Vuelve entonces la cuestión del *punto de vista* [aquí *Standpunkt*]:

> quizás el curso de las cosas humanas nos parezca tan absurdo porque lo vemos desde un punto de vista elegido erróneamente (...) Pero la desdicha consiste en que nosotros no podemos trasladarnos a ese punto de vista cuando se trata de la previsión de acciones libres. En efecto, esa perspectiva correspondería a la Providencia (195).

Aun con la prudencia kantiana, la pretensión de este punto de vista no deja de ser impresionante: llega a hablar más adelante de "ojo divino" (195). Se trata entonces de encontrar un acontecimiento cuya *causa* sólo pueda ser una *disposición de tipo moral*, es decir un acontecimiento

> que indique, de modo indeterminado con relación al tiempo, la existencia de una causa semejante (...) de modo que permita inferir (...) el progreso hacia lo mejor. Tal conclusión también se podría extender a la historia del pasado (...) con tal de que no se conciba aquel acontecimiento como causa de esa marcha progresiva, sino como indicativo de la misma, como signo histórico (*signum rememorativum, demostrativum, prognosticos*) (196).

El acceso al motivo de dicho acontecimiento no se realiza directamente, sino que es por el efecto que podemos deducir qué tipo de causa supone. Este acontecimiento es la *Revolución Francesa.*

Las anteriores precisiones conceptuales de Kant podrían parecer exquiseteces académicas. Pero ellas no sólo obedecen a motivos de rigurosidad científica y de coherencia interna de la filosofía kantiana; reflejan además su nueva posición frente a la Revolución Francesa. Nuestro filósofo modifica el juicio negativo que había expresado años atrás.

Pero estas precisiones conceptuales tienen también su significado político. El hecho de afirmar que el acontecimiento es *signo* y no causa del progreso señala que *no es la única forma de progreso*. De este modo, el profesor de Königsberg sostiene personalmente una posición reformista y no revolucionaria, ya que, entre otras dificultades como la cuestionable validez jurídica, que para Kant no debe darse mecánicamente por descontada, la revolución trae costos sanguinarios irreparables como los que trae la guerra. Pero al mismo tiempo advierte a la monarquía: si no hay evolución hacia el republicanismo, se está favoreciendo la revolución.

Ahora bien, ¿por qué la Revolución Francesa constituye dicho acontecimiento? A la primera pregunta responde Kant así:

> la revolución de un pueblo pleno de espíritu, que en nuestros días hemos visto efectuarse, puede tener éxito o fracasar; quizás acumule tales miserias y crueldades que aunque algún hombre sensato pudiese esperar tener éxito en producirla por segunda vez, jamás se revolvería, sin embargo, a hacer un experimento tan costoso, esta revolución, digo, encuentra en los espíritus de todos los espectadores (que no están comprometidos en este juego) un deseo de participación, rayano en el entusiasmo, y cuya manifestación, a pesar de los peligros que comporta, no puede obedecer a otra causa que no sea la de una disposición moral del género humano" (197).

El "hombre sensato" es quizá Kant y muchos otros más, y deja en claro que si fuese por él no haría una revolución semejante. Sí comparte, en cambio, el ideal que los mueve.

Pero ¿cómo sabemos que la causa de ese acontecimiento es *ideal* y no otro tipo de causa, como por ejemplo determinados intereses partidarios? La respuesta es que esta causa interviene moralmente y tiene dos aspectos. El primer aspecto es el *sentido del derecho*: "un pueblo no debe ser impedido por ningún poder para darse la constitución civil que le parezca conveniente" (198). El segundo aspecto, que tiene como condición la *constitución republicana*, es la finalidad perseguida, es decir la *paz*, que "al mismo tiempo es

deber" (198). Esto se da cuando la constitución, según sus principios, busca evitar la guerra agresiva.

Otro factor que muestra que la causa es ideal es que se trata de un "*verdadero entusiasmo*" que "siempre se dirige a lo ideal" (199). Y que sea verdadero lo muestran hechos como el siguiente:

> ...los enemigos de los revolucionarios, pese a las recompensas pecuniarias que obtenían, no pudieron elevarse hasta el celo y la grandeza de alma que el mero concepto del derecho producía en sus partidarios, y aun el concepto de honor de la vieja nobleza guerrera (análogo del entusiasmo) se desvaneció frente a las armas de los que tenían ante los ojos el derecho del pueblo a que pertenecían y defendían. El público, que desde fuera asistía como espectador, simpatizó con esa exaltación, sin la menor intención de cooperar en ella (199).

A todo esto ¿cómo podemos darnos cuenta de que un determinado acontecimiento tiene el valor de *signo histórico*? Sólo podemos darnos cuenta en la medida en que tenemos presente un *ideal* en el cual entenderlo.

Recapitulando, podemos decir que Kant entiende por *progreso* tres cosas:

a) Fundamentalmente es la evolución de un pueblo hacia su *autonomía*. El republicanismo constituye la realización constitucional de ese valor.

b) Luego, una cantidad creciente de acciones conforme al deber, "cualquiera sean los móviles que las ocasionen" (205): evolución hacia la *legalidad*

c) Por último, casi como efecto del sistema republicano, la evolución hacia la *paz*.

La autonomía política (*a*) favorece a los otros dos factores (*b* y *c*), aunque no es garantía absoluta de ellos.

Los ideales de autonomía y de legalidad encuentran su fundamentación en el sistema filosófico kantiano, provienen de su teoría de la ética y del derecho. La paz, en cambio, es un ideal propio de la política, y tiene también un fundamento moral.

Pero resta todavía una cuestión: el problema de la *garantía* de ese acontecimiento para el futuro.

> Cuando acaece un fenómeno como ése en la historia humana, no se olvida más, porque equivale a descubrir en la naturaleza humana del hombre una disposición y facultad hacia lo mejor (...) A pesar de que la revolución o la reforma de la constitución de un pueblo fracasara (...) trátase de un aconteci-

> miento demasiado importante, demasiado mezclado con los intereses de la humanidad y, por su influencia, harto extendido en todas partes del mundo, como para que los pueblos no lo recuerden en ocasión de circunstancias favorables y como para que no se intenten repeticiones de nuevos ensayos de la misma índole (201).

La garantía es entonces esta *memoria colectiva*. Y este es quizás uno de los aportes conceptuales más importantes de Kant a la filosofía de la historia.

Hay por último un factor especial que favorece el progreso: la *publicidad de las ideas*. Observa el filósofo:

> ¿Por qué hasta ahora jamás ha osado ningún gobernante expresar libremente que no le reconoce al pueblo ningún derecho frente al suyo propio? (...) Porque semejante declaración pública levantaría a todos los súbditos contra ese gobierno, aunque no tendrían de qué quejarse, puesto que en tanto dóciles corderos, estarían bien alimentados y poderosamente defendidos (...) (199, nota).

Kant no deja de reclamar también al ciudadano, pues la inercia y la pereza conspiran siempre contra la búsqueda de la autonomía. Este ideal no es una tarea exclusiva del gobernante.

Memoria colectiva y publicidad de las ideas: ambos fenómenos, en especial el primero, parecen tocar la conciencia colectiva de *modo irreversible*, porque evocan el *ideal de la razón*. La *tesis central* de Kant es entonces la siguiente: "el género humano estuvo siempre progresando hacia lo mejor y seguirá progresando hacia el porvenir" (202).

Si recorremos los ensayos de filosofía de la historia desde 1784 hasta 1798, hay dos preocupaciones metodológicas de Kant que en ellos apenas aparecen explícitas, pero están constantemente presentes. La primera es la atención constante a no ir más allá del *plano fenoménico* para determinar qué dirección sigue el itinerario histórico del género humano. La segunda es la preocupación por distinguir entre *moralidad y legalidad*. El punto de vista moral considera un factor que no está –en principio– al acceso de la experiencia, esto es, el móvil de la acción o intención, elemento esencial para distinguir entre las acciones por deber (morales) y las acciones conforme al deber (meramente legales). Ambas preocupaciones tienen como motivo la coherencia interna del sistema, cuyo fundamento es el "*límite trascendental*"

establecido en la *Crítica de la razón Pura*. Dicho límite es el que establece la distinción entre lo *fenoménico*, y lo *nouménico* o inteligible. Sólo lo fenoménico está al acceso de nuestro conocimiento teórico.

En el escrito que nos ocupa, *Reiteración de la pregunta*, el filósofo efectuaría respecto de su doctrina sobre la razón pura un paso ulterior: aquí llega a sostener Kant que, a través de los hechos entendidos como signos históricos, es posible remontarse a su causa inteligible, es decir una causa que estaría más allá de los fenómenos. Es justamente este recurso lo que nos permite afirmar la tesis del progreso: "Cuando no se puede penetrar inmediatamente en la naturaleza de una causa, se la descubre por el efecto que depende infaliblemente de ella" (204, nota).

La *Providencia*, aun cuando en el texto *Reiteración de la pregunta* apenas se menciona, sigue ocupando el lugar establecido en 1784: "una disposición de la naturaleza humana hacia lo mejor sólo podría anunciarlo la naturaleza y la libertad, reunidas en el género humano según principios internos del derecho" (201). Pero el acento se encuentra ahora en el progreso y en la tarea de los hombres.

En lo que respecta a la naturaleza humana en sí, en cuanto a la *tendencia al mal* que tiene, Kant sigue afirmando que no hay progreso. Siempre la ascesis moral personal será necesaria, el conflicto entre la tendencia egoísta y la razón práctica seguirá existiendo. Lo que podemos hacer es avanzar en la *educación hacia la responsabilidad moral*, es decir hacia la autonomía tanto personal como colectiva.

Kant ofrece en muchos aspectos una óptica muy distinta a la de Herder, aun cuando la polémica entre ambos parece haber servido de importante estímulo a sus posiciones respectivas. Años después, ya pasando de siglo, habrá quien lea profundamente la obra de ambos.

Bibliografía recomendada

BRAUER, Daniel: "La filosofía idealista de la historia", en *Filosofía de la historia. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Trotta, Madrid, 1993.
CASSIRER, Ernst: *Kant, vida y doctrina* (1918) 1948, FCE, México. Trad. de Wenceslao Roces.
KANT, Immanuel: *Filosofía de la historia*, 1958, Buenos Aires, trad. e introducción de E. Estiú. Es una compilación de los diversos ensayos de Kant sobre el tema.
RIEDEL M.: "Einleitung", en Kant, I.: *Schriften zur Geschichtsphilosophie*, 1974, Reclam, Stuttgart.
TURRÓ, Salvio: *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Barcelona, 1996

Marxismo, historia e historiografía

José Sazbón

Desde sus comienzos han convivido en el marxismo dos desarrollos diferenciados del pensamiento histórico: el de su fundamentación filosófica y el de la aplicación de ese pensamiento al estudio circunstanciado del pasado. De acuerdo con esa fundamentación, la llamada "concepción materialista" estableció una serie de criterios teóricos que, desdoblados en orientaciones de método, guiaron la investigación histórica concreta, a su vez expandida desde aquellas fases iniciales. En términos breves, una teoría de la historia alimentó una escritura de la historia cuyos resultados pusieron a prueba a la primera. Esta formulación esquemática debe completarse con la obvia referencia a las incitaciones de época –tanto políticas como filosóficas– que modularon, en cada caso, las configuraciones de la teoría y las agendas de la investigación. Para mencionar una circunstancia recurrente en el desarrollo del marxismo, cada una de sus "crisis" suscitó acomodaciones y alteraciones que, en un decurso más que secular, promovieron una diversificada "cultura marxista" que hospedó varias tradiciones y linajes teóricos e historiográficos. Es oportuno tener presente que un rasgo constante de esas secuencias fue la relativa incorporación, por el marxismo, de otros estilos de pensamiento y recursos conceptuales y que el balance ocasional de esa asimilación originó en muchos casos debates sobre el perfil autonómico de la corriente. Sería irreal imaginar la expansión del marxismo como un desarrollo unilateral que se nutre parasitariamente de sus propias figuras, aunque en su versión más pobre –la del sectario Diamat– se acerque, en efecto, a ese retrato. Recíprocamente –aunque aquí no nos ocupemos de ese tema–, el marxismo dejó sus huellas en la cultura general, en particular y muy expresivamente, en la investigación y la escritura históricas, las cuales, aun en los casos en que rechazaran la orientación historiográfica marxista, la tuvieron presente como ineludible término de referencia (y en ciertas temáticas, como referencia electiva). En

este artículo aludiremos, en primer lugar, a algunas interpretaciones generales de la historia y, luego, a algunas tendencias historiográficas, con el fin de ilustrar la variedad de "modelos" que ha generado el marxismo en el siglo XX.

Una primera demarcación se impone: "marxismo" no es, filológicamente, un término adecuado para describir la producción de Marx y Engels, pues, aunque fuera propuesto en vida de ambos y con su resistencia, caracteriza mejor la deriva doctrinaria producida luego de la desaparición de los fundadores, cuando el aura de legitimidad que proveía se convirtió en un bien disputado por los herederos y al mismo tiempo en conspicuo objeto de escrutinio. No es casual que en ese período –postrimerías del siglo XIX– la teoría social que designaba diera lugar, dentro del movimiento socialista, a un "revisionismo" y, fuera de él, a una imputación de "crisis" (por el sociólogo Masaryk). Se ha hecho habitual utilizar, en cambio, los apelativos "marxiano" o "marx-engelsiano" para delimitar lo propio de la teoría original y no confundir los enfoques de Marx y Engels con los de sus seguidores. Ahora bien, la práctica intelectual de estos autores fue tanto filosófica y teórica como historiográfica, en ejercicios desiguales en extensión y propósito, pero de todos modos exploratorios de una articulación entre la interpretación general en vías de formación y los datos empíricos y desarrollos particulares que ella debía iluminar. Ni Marx ni Engels fueron historiadores en el uso especializado de la palabra pero dejaron una serie de análisis históricos (en especial, Marx) que sirvieron luego de referencia desde varios puntos de vista: *a*) como ejemplos –por definición, autoritativos– de la aplicación de la concepción materialista de la historia, por tanto de la flexión metódica de sus tesis principales: la "determinación" de la conciencia por el ser social y de las instituciones jurídico-políticas por la base material de la sociedad, la "contradicción" entre el dinamismo de las fuerzas productivas y la inercia de las relaciones de producción, etc.; *b*) como ejemplos asimismo de un tratamiento abierto de los materiales históricos, atento a la incidencia de las varias dimensiones distinguibles en ellos y receptivo, sobre todo, a la autonomía relativa del juego "superestructural" y a sus efectos sobre la acción social; *c*) como ilustraciones de diagnósticos políticos de época, con sus corolarios conceptuales (idea del "bonapartismo", p.ej., o de la Comuna como fórmula de emancipación social, etc.). Respecto del punto *b*), es oportuno recordar que fue el mismo Engels quien, en sus últimos años y en una época de creciente escolasticismo en el uso de los conceptos marxistas, contrastó ese acceso flexible a los datos históricos y el

modo creativo y no rígido con el que Marx los manejaba, con el formulismo seco y la presunción doctrinaria que empezaba a caracterizar ya entonces la práctica del materialismo histórico. Si ésta es una nota de alarma que busca resguardar el núcleo de la inspiración original de una práctica historiográfica, hay otra, debida esta vez al mismo Marx (y, análogamente a Engels, pronunciada en la última década de su vida), que concierne en cambio a la teoría de la historia y al ámbito de validez de sus tesis específicas. Es la advertencia, enérgicamente disuasiva, contra el deslizamiento generalizador de un pronóstico originalmente circunscripto a un área y un período, fuera de éstos y, por tanto, alterando su pertinencia. Marx se queja de una lectura de las conclusiones a las que había llegado sobre el desarrollo de la Europa occidental en la cual se extrapolaba su alcance, extendiéndolo a todos los pueblos: ahora bien, dice, eso supone atribuirle a él –ignorando todos los recaudos explícitos que ha tomado– la invocación "de una teoría histórico-filosófica cuya suprema virtud consiste en ser suprahistorica".[1] El interés de esta puntualización está en que documenta el recelo de Marx ante la confusión, siempre posible, de su concepción de la historia, cuyo materialismo debe preservar en cada aplicación su nexo con un objeto concreto y delimitado, con una filosofía de la historia viciosamente especulativa y desechable en la medida en que regiría, sin atención a la índole diferencial de los fenómenos, en una escala "suprahistórica".

No es infrecuente que los intérpretes de Marx llamen la atención sobre una virtual dicotomía en la concepción marxiana del desarrollo histórico, dado que los términos de la explicación causal de sus transformaciones se concentran unas veces en la contradicción entre el estado de las fuerzas productivas y el carácter de las relaciones de producción y, otras veces, en la oposición inconciliable de intereses socialmente estructurados que da lugar a la lucha de clases. Ciertamente, esa disparidad existe en cuanto diferencias de énfasis y de valoración coyuntural, aunque las líneas de fuerza sobre las que se sostiene la teoría entiendan el devenir histórico-social en cuanto codeterminado por la resolución de las dos contradicciones (ya que, de otro modo, la primera podría estancarse sin resolverse o la segunda dar lugar a estallidos

[1] De una carta, escrita en francés, al publicista ruso Nicolás Mijailovski. En ella, Marx desecha sarcásticamente toda complicidad con "le passe-partout d'une théorie historico-philosophique dont la suprême vertu consiste à être supra-historique". Cf. "Réponse à Mikhailovski (novembre 1877)", en Karl Marx: *Oeuvres*. Edition établie par Maximilien Rubel, Bibliothèque de la Pléiade. Gallimard, Paris, 1968, t. II, p. 1555.

extemporáneos y estériles). Aunque sea una cuestión filológicamente debatible, esa alternancia de énfasis que puede hallarse en el corpus marxengelsiano ha dado lugar al señalamiento de dos cursos diferentes de prognosis histórica que, en la estilización posterior de los intérpretes, amplifican sus contenidos hasta fijarse en una verdadera antinomia entre el papel de la libertad, de la iniciativa y de la praxis humanas y la función puramente residual de supuestas leyes de desarrollo histórico-naturales.

"Equívoco e inagotable", como lo llamara Raymond Aron, Marx podría suministrar base textual para esos opuestos vaticinios del curso de la historia: en cierto sentido, esto se debió a una menor vigilancia, por su parte, del lenguaje político que compartía con otros actores y observadores de su época (y que contrasta con el lúcido e hipercrítico manejo de los conceptos de crítica económica en los textos de este carácter). Pero también han incidido en esa carencia de uniformidad las diferentes especificaciones, perspectivas, orientaciones estratégicas, etc. que motivaron sus formulaciones y que ponen de manifiesto, como saldo final, la existencia de dos impulsos constructivos en la reflexión marxiana sobre la transformación histórica. Ante esta inquietante riqueza, los comentaristas o bien han tomado un partido hermenéutico unilateral (negando o restando significación a los escritos no concordantes), o bien han consignado, con ecuanimidad, tal dualismo, manteniendo la validez de las direcciones dispares y limitándose a preferir, por razones de mayor utilidad teórica –o política– una u otra de ellas. Si esta caracterización general es válida para estudiosos, comentaristas o intérpretes que cabría incluir en la literatura "marxológica", la situación es distinta en cuanto a militantes y dirigentes partidarios que, desde fines del siglo XIX en adelante, se han visto llevados por el clima intelectual de su tiempo o por su profunda opción estratégica –también, por la conjunción de ambos motivos– a privilegiar, en el profuso corpus marxiano así como en la biografía política de Marx y Engels, aquellos pasajes, momentos o intervenciones que favorecían la versión en cada caso más afín al contemporáneo punto de vista elegido.

Por tanto, más allá de las alegaciones de fidelidad a la letra o al espíritu de Marx que en general invocan, se puede establecer la existencia de una comunidad de visión en la primera generación de marxistas en lo que se refiere a la concepción del desarrollo histórico: esta concepción es evolucionista, confía en la existencia de leyes de desenvolvimiento de las formas sociales y en la necesidad histórica que garantizaría la entronización final del socialismo. Con

la importante excepción de Antonio Labriola (precursor de una concepción alternativa), los teóricos de la Segunda Internacional –aunque difieran sobre la evaluación del presente y aun de la estrategia (como lo demostró la polémica del revisionismo)– entienden la historia como un despliegue objetivo de marcos sociales impulsado por leyes de desarrollo y fuerzas impersonales: el título de la edición inglesa del clásico de Bernstein: *Evolutionary Socialism* puede ser considerado representativo de la tendencia del grupo, así como de la subyacente visión de la historia (marcada, particularmente en Kautsky, por un remanente darwinismo).[2] Contra esta orientación, cuyos rasgos deterministas debían mucho a la impronta científico-natural de su base teórica así como a la oclusión del papel de la subjetividad en la acción histórica, otra generación más joven –sobre la que había pesado la experiencia de la Gran Guerra así como la impotencia del movimiento obrero para impedirla– hizo valer con fuerza una visión opuesta de la historia: en ella, la función de la conciencia y la voluntad de los agentes estaba no sólo preservada sino también coordinada en términos epocales con la posibilidad de su ejercicio. Ese tipo de concreción históricamente individualizadora así como su repudio de las afinidades cientificistas y positivistas del "marxismo de la Segunda Internacional" hicieron que estos marxistas de la primera posguerra fueran luego conocidos como *historicistas* (en una réplica, interna al marxismo, del esquema opositivo caracterizador del pensamiento de la época): de este contingente fueron Georg Lukács (1885-1971), Karl Korsch (1886-1961) y Antonio Gramsci (1891-1937).

La complejidad y fecundidad de la obra de estos pensadores (y políticos militantes) elevó en gran medida el nivel de la filosofía y de la cultura marxistas y contribuyó considerablemente a enriquecer la reflexión histórica durante el siglo XX, tanto en su problemática como en su mismo léxico. Más allá de diferencias individuales, será propio de estos autores una radical apelación a la vigilancia filosófica de la teoría, lo que, particularmente en los casos de Lukács y Korsch, supone la reivindicación del nexo Hegel-Marx (me-

[2] Que *Socialismo evolucionista* haya parecido, en 1909 y legitimada por un prólogo del autor, una adecuada condensación de *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia* de 1899, dice bastante sobre la apuesta teórico-política en juego y el flexible consenso internacional al respecto. En cuanto a la obstinada filiación darwinista de Kautsky, basta repasar el capítulo "La ética del darwinismo" de su opúsculo de 1906 *Ética y concepción materialista de la historia* (trad.: Conrado Ceretti, *Cuadernos de Pasado y Presente* N° 58, Córdoba, 1975) para advertirlo.

diado el primero por Croce en la versión de Gramsci), una intelección dialéctica de los límites y aperturas de la conciencia (de allí la vitalización de nociones como "fetichismo" y "praxis") y una acentuada tendencia a periodizar las formas y posibilidades del conocimiento y la acción política en virtud de su inherencia al desarrollo histórico que las enmarca (para Korsch, por ejemplo, la propia integración teórica del marxismo se ve afectada por esas alteraciones). Así como los marxistas clásicos podían confortar su lectura objetivista de la historia con el asentimiento dado por Marx a quien le atribuía el concebir "el movimiento social como un proceso de historia natural regido por leyes... independientes de la voluntad, la conciencia y la intención de los hombres", del mismo modo sus impugnadores tenían presente la marxiana postulación de que "los hombres hacen su propia historia...bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente" o también la otra según la cual "el mundo hace tiempo que tiene un sueño del cual basta con tener conciencia para convertirlo en realidad".[5] La insistencia en el papel impulsor de las energías subjetivas en la aprehensión y la efectuación de la historia no implica para estos autores una opción voluntarista en la medida en que su propósito es hacer valer, contra el sometimiento a una regularidad exterior cosificada, la correspondencia dialéctica entre el ser y la conciencia que Marx había situado como primera condición del programa revolucionario. Así, la idea de que la teoría sólo es expresión de un desarrollo histórico llegado a maduración –en la frase de *La ideología alemana*: "llamamos comunismo al movimiento *real* que supera al estado de cosas actual"–[6] es una noción característicamente his-

[5] Los tramos textuales de Marx corresponden, en orden, a *El capital. Crítica de la economía política*, trad.: Pedro Scaron, Siglo XXI, Buenos Aires, 1975, t. I, p. 18; "El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte", en Marx-Engels: *Obras escogidas en tres tomos*, Progreso, Moscú, 1981, t. I, p. 408 y "Unas cartas de 1843", en Karl Marx-Arnold Ruge: *Los anales franco-alemanes*, Martínez Roca, Barcelona, 1970, p. 69. Georg Lukács, por su parte, transcribe la cita de "Unas cartas de 1843" en su artículo "¿Qué es marxismo ortodoxo?", acompañándola con otras igualmente ilustrativas de la dialéctica conciencia/realidad (cf. *Historia y conciencia de clase*, trad.: Manuel Sacristán, Sarpe, Madrid, 1985, t. I, p. 75). La coexistencia, en la obra de Marx, de generalizaciones divergentes fue señalada, entre otros, por Stanley Moore (*Tres tácticas. Su origen en Marx*, Perspectivas, Buenos Aires, 1964), Helmut Fleischer (*Marxismo e historia*, trad.: Roberto J. Vernengo, Monte Avila, Caracas, 1969, cap. I); Domenico Settembrini (*Due ipotesi per il socialismo in Marx ed Engels*, Laterza, Bari, 1973); Perry Anderson (*In the Tracks of Historical Materialism*, Verso, Londres, 1983, pp. 33-34), etcétera.

[6] "Wir nennen Kommunismus die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt" (de "Feuerbach. 1. Teil der 'Deutschen Ideologie'"), en Marx-Engels: *Studienausgabe I. Philosophie*, Fischer, Hamburgo, 1978, p. 100.

toricista cuya clave (la relación de expresión que une la parte al todo) será acerbamente repudiada más adelante por quienes harán del rechazo de la totalidad hegeliana una premisa central de sus propias teorías de la historia.

Ése es el caso de Althusser y Poulantzas, por ejemplo, cuando toman cuidadosa distancia del legado hegeliano en la filosofía marxista como un primer paso necesario de su reconversión conceptual del pensamiento histórico. Esa reconversión se apoya en una operación discontinuista de "ruptura epistemológica" que impugna la problemática del historicismo y plantea con firmeza la autonomía de la "práctica teórica" respecto del decurso de la historia real; la consiguiente disyunción de historia y teoría resta, así, toda validez a la conexión "expresiva" que el historicismo había establecido entre una y otra. De este modo, la "Ciencia de la Historia" razonada por Althusser como una versión fiel de las innovaciones epistemológicas de Marx –en el lenguaje del filósofo francés: tiempo histórico diferencial, totalidad articulada en instancias, causalidad estructural, sobredeterminación, etc.– constituyó para esta orientación la *pars construens* de un proyecto filosófico cuya *pars destruens* se consagró a la demolición de las premisas historicistas. Formulaciones gramscianas como "toda filosofía es la expresión de una sociedad" o la referente a "la identidad de la historia y de la filosofía", así como la sugerencia de Gramsci de entender al marxismo como "historicismo absoluto" fueron interrogadas, impugnadas y lapidariamente descartadas bajo una nítida consigna disuasiva: "El marxismo no es un historicismo".[5]

En la medida en que estos énfasis se inscribían en una ofensiva general contra el humanismo y las filosofías de la conciencia, suscitaron réplicas variadas entre las que cabe citar la de Sartre, un pensador empeñado hacia la época en la complementación de marxismo y existencialismo. Dada la patente dependencia en que se situaban las tesis althusserianas respecto de los modelos estructuralistas en las ciencias humanas, Sartre denunció, tras el embate antihistoricista, una convalidación tendencial del predominio de las

[5] Louis Althusser: "El marxismo no es un historicismo", cap. V de "El objeto de 'El capital'", en L. Althusser y Etienne Balibar: *Para leer El capital*, Siglo XXI, trad.: Martha Harnecker, Buenos Aires, 1969; Nicos Poulantzas: *Pouvoir politique et classes sociales*, Maspero, París, 1968, cap. 1, sec. I. Para una presentación de las posiciones historicistas de Gramsci y Korsch, se puede consultar, respectivamente, Nicola Badaloni: *Marxismo come storicismo*, Feltrinelli, Milán, 1975 (cap. "Polémica sullo storicismo") y Martin Jay: *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept, from Lukács to Habermas*, University of California Press, Berkeley, 1984 (cap. 3: "The Revolutionary Historicism of Karl Korsch").

estructuras sobre la capacidad del hombre para sobreponerse a los condicionamientos que pesaban sobre él.[6] Precisamente la laboriosa dialéctica de libertad y determinación –cuya dilucidación suponía una indagación de las estructuras que, en cada caso, remitía a su mediación por la acción humana– había sido, hacia 1960, uno de los aspectos más importantes de la vasta investigación que Sartre publicó con el nombre de *Crítica de la razón dialéctica*. Última gran obra de aliento marxista sobre la inteligibilidad de la historia, el libro había aspirado a establecer un horizonte programático –ilustrado con instrumentos críticos y nuevas categorías– con el fin de explorar la posibilidad de intelección de una historia total desde la que pudiera fijarse el "sentido de la Historia y su Verdad". La integración del existencialismo en el diseño general buscaba afirmar el carácter específico del acontecimiento histórico, neutralizando los hábitos reduccionistas que un marxismo "esclerosado" había arraigado en el estudio de los hechos sociales. Una "razón dialéctica" verdaderamente consciente de sus posibilidades de ejercicio debería ser capaz de "fundar en la Historia" los recursos reflexivos mediante los cuales "la Historia se piensa, en tanto son también los instrumentos prácticos por los que ella se hace": ese ambicioso impulso constructivo quedó inconcluso en su misma formulación, ya que Sartre desistió de completar el segundo tomo de la *Crítica* y la ardua iniciativa careció de continuadores.[7]

Menos los tuvo otro intento original de fundar en el materialismo histórico un trabajo de recuperación del sentido de la historia, es decir, el que concibió Walter Benjamin hacia 1939-40, en una coyuntura sombría para el destino europeo. Tal circunstancia tiñe de profetismo una abismal meditación sobre la historia que se presenta, idiosincrásicamente, como inspirada en el auténtico materialismo histórico. Es este último, para Benjamin, el correctivo cuya aplicación al conocimiento de la historia podría anular los perniciosos efectos de la ideología del progreso sobre las expectativas emancipatorias de la clase obrera. Entendido como antítesis de un historicismo proclive a

[6] "Jean-Paul Sartre répond", en *L'Arc*, N° 30, Aix-en-Provence, 1966, pp. 93-94.

[7] Jean-Paul Sartre *Critique de la raison dialectique*, t. I, Gallimard, Paris, 1960, pp. 156 y 135. La edición póstuma de la inconclusa continuación de la obra se publicó como *Critique de la raison dialectique, tome II (inachevé). L'intelligibilité de l'histoire*, Gallimard, Paris, 1985. El interés por ese vasto intento frustrado de conceptualización dialéctica de la historia fue incomparablemente mayor en los países anglosajones que en Francia, como lo prueba la muy temprana iniciativa de lectura y edición del manuscrito debida al norteamericano Roland Aronson y el inglés Perry Anderson.

convalidar, con ecuánime ceguera, todas las creaciones culturales del pasado –ignorando que cada una debió su existencia "a la servidumbre anónima de sus contemporáneos" y ostenta, por eso, el estigma de la "barbarie"–, el ejercicio del historiador que se vale de aquel método es fundamentalmente redentor. Recupera tanto el sufrimiento de los dominados y de los vencidos como su fallida aspiración revolucionaria y, para hacerlo, elabora un concepto de historia que, a diferencia del "homogéneo y vacío" del historicismo, es pleno, discontinuo y fulgurante. Las complejas formulaciones benjaminianas sobre el concepto de historia –suscitadas en una hora trágica del mundo y de la existencia del autor– han inspirado en las últimas décadas una serie de estudios y de valoraciones, todos los cuales suponen y ratifican la singularidad filosófica de esa elaboración en el contexto del marxismo del siglo XX.[8]

En lo que se refiere a la práctica historiográfica del marxismo, se puede considerar que constituye la rama más influyente del conjunto teórico, aquella que más ha marcado las agendas, los conceptos y las hipótesis de trabajo de una disciplina tradicional. Esa influencia no supone necesariamente la adopción de su perspectiva –aunque con grados diversos ésta también es considerable–, pero sí la fijación de una referencia, el apremio a medirse con sus hipótesis y régimen explicativo. La relación entre el enfoque no marxista y el marxista toma en esos casos formas muy diferenciadas: desde la proximidad de interlocución visible en los estudios históricos de Max Weber (particularmente en los relativos a la génesis y afirmación del capitalismo) hasta el rechazo frontal que caracteriza al revisionismo historiográfico de un Alfred Cobban en el campo de estudios de la Revolución Francesa. Más allá de la medida en que aparezcan convincentes las premisas y resultados de la concepción marxista de la historia, lo que resulta indudable desde hace más de un siglo es su fuerte implantación en los estudios sociales y la atracción de su desafío –o su seducción como recurso heurístico– para diversas orientacio-

[8] Walter Benjamin: "Tesis de filosofía de la historia", en *Discursos interrumpidos I*, trad.: Jesús Aguirre, Taurus, Madrid, 1973. De la profusa bibliografía sobre las "Tesis", se pueden citar: Paolo Pullega: *Commento alle "Tesi di filosofia della storia" di Walter Benjamin*, Cappelli, Bolonia, 1980; Michael Löwy: *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*, trad.: Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003; Stéphane Mosès: *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, trad.: Alicia Martorell, Frónesis, Valencia, 1997, cap. 6; Fabrizio Desideri: *Walter Benjamin, il tempo e le forme*, Riuniti, Roma, 1980, cap. VII: "Le tesi 'sul concetto di storia'", etcétera.

nes historiográficas que incluso pueden rechazar lo que se entiende por su "base filosófica" o su "inclinación profética": importan más sus conceptos característicos (modo de producción, fuerzas productivas, etc.) o sus figuraciones tipológicas ("bonapartismo", por ejemplo) para desatar una serie de hipótesis que bien pueden finalmente relativizar o cuestionar las nociones instrumentalmente incorporadas, pero cuya adopción inicial sirvió para impulsar la indagación o diseñar el objeto de estudio.

En términos generales, el modo de incidencia que tuvo la orientación marxista en la investigación histórica se expresó en una renovación de la agenda de la disciplina, renovación muchas veces esgrimida como réplica a la disminuida o inexistente presencia de algunas cuestiones o encuadres. Así, el papel de las masas, del pueblo, de las clases subalternas, etc. entre los factores explicativos (frente a su total relegación en beneficio del protagonismo excluyente de las élites diplomáticas, militares y políticas), la función de los intereses económicos en la génesis de las transformaciones institucionales (ante su omisión en los estudios segmentarios que sólo invocaban una lógica inmanente que excluía la intervención de causas "materiales"), un énfasis mayor en el cambio histórico y su inserción en esquemas comprensivos que tenían en cuenta la fertilidad, en ciertos casos, de conceptos como "modo de producción", "fuerzas productivas", etc. y, en otros (cuando se trataba de procesos y desemboques más acotados) de la misma idea de "revolución", ya utilizada por el vocabulario político de la historiografía académica, pero a la que ahora se dotaba de un claramente delimitador índice de clase.

En este sentido, una de las nociones más insinuantes que el marxismo legó a la historiografía fue la de "revolución burguesa", de amplia denotación y connotación: en el primer caso, para agrupar las grandes revoluciones modernas europeas bajo un rótulo común de significado epocal; en el segundo caso, para connotar un haz de intereses, valores y formas de sensibilidad a los que se adjudicaba carácter discriminativo y periodizante en la historia universal. Que la contigua noción de "lucha de clases" (de mayor alcance inclusivo y subordinante respecto de "revolución burguesa") haya pasado por ser de origen marxista atestigua, más bien, la fuerte implantación de esta corriente en los estudios históricos, pero también el olvido en que cayó la advertencia explícita de Marx en cuanto a su adopción de conceptos utilizados por historiadores franceses del período de la Restauración (habría que agregar que la otra gran fuente de Marx para su intelección del cambio histórico

lue la provista por la Ilustración escocesa). Esa confusión, u olvido, es asimismo una muestra de la indistinción en que a veces se presentan los diversos marcos originarios de los conceptos historiográficos y aun de las orientaciones que adopta la disciplina. Así como "clase" y "lucha de clases", de nociones operativas en los trabajos históricos de autores tan poco socialistas como Guizot o Mignet, pasan luego a integrarse en articulaciones sistemáticas dentro de la concepción marxista (y su génesis parece olvidada), del mismo modo, y a la inversa, algunos énfasis o preferencias de estudio surgidos dentro de la tradición marxista luego se integran, como subdisciplinas o ramas especializadas en la historia a secas. Un ejemplo de esa derivación puede ser la llamada "historia desde abajo" [*history from below*], más atenta a una organización de sentido de los procesos históricos que toma en cuenta las acciones e intervenciones de las clases y los sectores populares que a las frecuentadas constelaciones de poder triunfantes y rectoras de la política. Esta orientación y, en general, la historia social, no son necesariamente marxistas, si bien es justo considerarlas como una última estribación de las direcciones de interés manifestadas tempranamente en la historiografía inspirada en Marx.[9]

Una ilustración elocuente de esta afirmación es el estudio, publicado en 1895 por Eduard Bernstein (1850-1932), sobre los impulsos socialistas y democráticos presentes en la "Gran Revolución Inglesa" que la historia universitaria llama generalmente "guerra civil" o –si se apela al término consagrado– "revolución puritana". Bernstein comienza a ocuparse de los estamentos postergados en todos los desenlaces revolucionarios, pero tomándolos en su momento de mayor incidencia en el interior del proceso general y rescatándolos, por tanto, "de la condescendencia de la posteridad", como dirá famosamente, más adelante, otro cultor de la historia social. Los niveladores, e incluso su tendencia más radical, así como las personalidades destacadas de una y otra fracción (Lilburne y Winstanley) adquieren en la exposición de Bernstein un papel más destacado en la sintaxis narrativa, en concordancia

[9] El doble origen (político-francés y económico-inglés) de la temática de las clases es reconocido tácitamente por Marx en su difundida carta a Joseph Weydemeyer del 5 de marzo de 1852: "Mucho antes que yo, algunos historiadores burgueses habían expuesto ya el desarrollo histórico de esta lucha de clases y algunos economistas burgueses la anatomía económica de éstas" (cf. un fragmento de la carta en *Obras escogidas* cit. en n. 3, t. I, p. 542). La historiografía de la Restauración como referente de los estudios históricos de Marx figura entre las cuestiones tratadas por François Furet en su *Marx et la Révolution française*, Flammarion, París, 1986. Para la "historia desde abajo", cf. Frederick Krantz (ed.): *History from below*, Blackwell, Oxford, 1988.

con el sesgo temático del libro, que no es un mero recuento de las alternativas del enfrentamiento entre el Parlamento, el ejército de Cromwell y la monarquía, sino, tal su título: *Socialismo y democracia en la Gran Revolución Inglesa*. Si bien se podría fijar como antecedente de una atención a la iniciativa popular en las revoluciones el libro de Engels sobre *La guerra campesina en Alemania*, este último, como reconoció el autor en su momento, era más una reelaboración de fuentes secundarias (la *Historia* de Zimmermann) que el "fruto de [sus] propias investigaciones", en tanto el trabajo de Bernstein se basó en una compulsa de la producción de la época estudiada (los "Clarke Papers", los discursos de Cromwell, etcétera).[10]

En esa misma última década del siglo XIX se publica otra obra histórica marxista de muy distinto carácter y, por eso, indicativa de las varias direcciones en que comienza a asentarse la historiografía inspirada en el materialismo histórico. Otra circunstancia que la distingue del caso anterior es el diferente perfil de su autor, ya no un socialista autodidacta sino un erudito investigador de historia de la literatura e historia social que sólo en la edad madura se acerca al movimiento socialdemócrata ganado también por las bases teóricas de la corriente. Franz Mehring, en efecto, produjo en 1892, con *La leyenda de Lessing* –una recomposición de la imagen "federiciana" del escritor– un documentado estudio que le sirvió a Engels para poner de relieve la distancia que existía entre un uso elogiable de la concepción materialista de la historia "como lo que realmente es: una guía al estudio de la historia" y la invocación formulística de esa concepción que él ya comenzaba a advertir en el propio partido. Franz Mehring (1846-1919) se destaca claramente, entre la primera generación de pensadores marxistas, por su importante producción histórica –fue autor de la primera biografía de Marx y editor de su herencia literaria, compuso una extensa historia de la socialdemocracia alemana, otra más sucinta de la Alemania moderna y una gran cantidad de artículos y opúsculos sobre la cultura y la política de su país–, por haber aportado al acervo socialista una madura y rica formación académica y por reforzar –entre otras

[10] Un pasaje representativo de la óptica del autor es el siguiente: "[Entre 1646 y 1648] los elementos radical-plebeyos del Ejército y de la población civil predominaron y determinaron el curso de la Revolución". Cf. Eduard Bernstein: *Cromwell and Communism. Socialism and Democracy in the Great English Revolution*, Schocken, Nueva York, 1963, p. 159. La admisión por Engels de su inspiración en Zimmermann figura en el prólogo a la 2ª ed. (1870) de *La guerra campesina en Alemania*: cf. *Obras escogidas* cit. en n. 3, t. II, p. 167.

cosas, con su reivindicación de Lessing–el confiado vaticinio de una destinación obrera de la filosofía y la cultura clásica alemanas.[11]

Al mismo conjunto generacional pertenece Karl Kautsky (1854-1938), principal figura doctrinaria de la Segunda Internacional y autor también de estudios históricos que, a diferencia de los de Mehring, centrados en el pasado alemán, se ocuparon de una variedad de tópicos, encarados todos ellos con una óptica materialista que buscaba poner de relieve las conexiones entre la estructura económica, la organización política y el movimiento de las ideas en los períodos considerados. Así, una biografía de Tomás Moro, una exposición de la lucha de clases en la Revolución Francesa, estudios sobre los comienzos del cristianismo y un panorama de los precursores del socialismo fueron la contribución kautskyana a la naciente historiografía marxista, una empresa que, al menos en su primera etapa, fue realizada bajo la atenta supervisión de Engels; por otro lado, también Kautsky se ocupó de editar una parte del legado de Marx (en su caso, el llamado libro cuarto de *El capital*, sobre las teorías del plusvalor). Los tres autores alemanes mencionados hasta ahora –Bernstein, Mehring y Kautsky– integran la constelación del marxismo clásico junto con el ruso Plejánov y el italiano Labriola (quienes, entre otras cosas, incursionaron en historia de las ideas): todos ellos fueron significativos interlocutores de Engels, como lo prueba la calidad de la correspondencia conservada, y todos ellos experimentaron de uno u otro modo, en sus ejercicios literarios de marxismo temprano, la vigilancia teórica y política del cofundador de la doctrina. En lo que se refiere a la práctica de la historia, el resultado de la cercanía con tal reconocida autoridad fue una aplicación ajustada de los criterios heurísticos del materialismo histó-

[11] La aprobación de Engels al modo en que Mehring había aplicado el método materialista histórico en *La leyenda de Lessing* figura en una carta suya a August Bebel (del 16-3-1892) cit. por Gustav Mayer en *Friedrich Engels: una biografía*, trad.: Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, pp. 811-812. En cuanto a la expectativa de un destino obrero de la filosofía y la cultura alemanas "clásicas", se puede cf. la frase final del *Feuerbach* de Engels de 1888: "Die deutsche Arbeiterbewegung ist die Erbin der deutschen klassischen Philosophie", la página final del mencionado libro sobre Lessing (1893); la carta de salutación de Rosa Luxemburg a Mehring en sus 70 años (1916), etc. Cf. Marx-Engels: *Studienausgabe* I cit. en n. 4, p. 222. F.Mehring: *La leggenda di Lessing*, Riuniti, Roma, 1975, p. 346, la carta de R. Luxemburg, en apéndice a Franz Mehring: *Carlos Marx. Historia de su vida y de la 1ra. Internacional*, trad.: Wenceslao Roces, Claridad, Buenos Aires, 1965, p. 422. El *topos*, al parecer, se origina en Heinrich Heine, de quien Mehring (en otro libro) cita "la seguridad profética con la que les decía a los franceses que los aprendices artesanos alemanes son los herederos de nuestra filosofía y literatura clásicas": cf. Franz Mehring: *Storia della Germania moderna*, Feltrinelli, Milán, 1973, p. 192.

rico que, aun declarando eludir el puro determinismo económico y resguardar el espesor y la eficacia de los "factores ideales" en la acción social –como se jactaban de haber hecho Bernstein y Kautsky–, no se apartaban de una versión ortodoxa de historia marxista que rehuía cualquier contaminación o hibridación con matrices de pensamiento diferentes (si bien el Kant de Bernstein o el Darwin de Kautsky tenían una hospitalidad asegurada). "Ortodoxo" es justamente el calificativo discriminante en una época en que frente a lo así designado –la preservación del corpus marxengelsiano como canon intocable– se afirma otra identidad del marxismo bajo el nombre de "revisionista".

El siguiente historiador importante en este recuento –ajeno a esa polémica y más bien atenuador de sus extremos– integra una fuerte cultura nacional que al mismo tiempo que lo margina del paradigma germano-engelsiano, le concede una mayor soltura en la elección de matrices inspiradoras: es el conjunto de estas características el que autoriza, en Jean Jaurès (1859-1914), la ecléctica combinación que exhibe su interpretación de la historia: la que se pretende "materialista con Marx y mística con Michelet". Bajo esos auspicios, que movilizan a la vez un método de vocación científica y un acercamiento emocional y moral a su objeto, Jaurès incorporará a la caudalosa corriente de estudios de la Revolución Francesa un afluente socialista que con el tiempo llegará a ser predominante en la especialidad y estará muy ligado con el civismo republicano a través de su articulación de largo plazo con el laicismo radical y el tutelar culto jacobino. La *Historia* de Jaurès está en el origen de una sólida tradición de estudios marxistas que sedimentó una impronta ineludible en la imagen de la Revolución Francesa a partir de su énfasis en la inherencia material de las opciones ideales que alimentaron el proceso de la Revolución y la correspondiente estilización de las nociones sobre las que recayó el peso de la descripción y la explicación. No es que los términos "feudalismo", burguesía", "lucha de clases", etc. no preexistieran al enfoque marxista, incluso con su mismo papel articulador del relato, sino que, por un lado la escala y continuidad con que ellos fueron aplicados y, por otro, el índice de historicidad, la aptitud analógica y la apertura prognóstica que ahora asumían alteraron sus connotaciones, estimulando la consolidación de una conciencia histórica impregnada del koselleckiano "horizonte de expectativa".[12]

[12] Gary P. Steenson: *Karl Kautsky 1854-1938. Marxism in the Classical Years*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1991, pp. 80-82 y 162-165; Jean Jaurès: *Historia socialista de la Revolución Fran-*

En tanto el antagonismo de clases y la idea misma de clase social eran nociones que los historiadores liberales consideraban permitidas en el siglo XIX en virtud de la generalización de los derechos, la historiografía marxista las consideró propias de toda sociedad escindida, de tal modo que la fricción de los intereses de clase en la Revolución prefiguraba aquellas colisiones que su posteridad haría nacer. La revolución burguesa era el *analogon* (y la condición) de la revolución proletaria; la conciencia de clase de la burguesía, el antecedente de la conciencia de clase obrera; el desemboque capitalista de la Revolución, la promesa del destino socialista de otras revoluciones futuras. Fue así que un representante de este linaje de historiadores, Albert Mathiez (1874-1932), pudo descifrar la política revolucionaria de los bolcheviques en 1919 apelando a su dominio de las claves jacobinas de 1793. Pero más allá de esta correspondencia puntual (que inducía una legitimación recíproca de esas revoluciones), la propia expectativa básica del pensamiento socialista se basaba en el paralelismo, a través del tiempo, de dos crisis epocales: en ambas, la expansión de las fuerzas productivas denunciaba la obsolescencia de las relaciones de producción y una transición revolucionaria recomponía la adecuación entre unas y otras: así como el régimen de producción burgués había desplazado al feudal, el socialista lo haría con el burgués. Esta razonada previsión del futuro estimulaba una conspicua lectura del pasado cuya piedra miliar era la exploración de la revolución burguesa arquetípica, la francesa del siglo XVIII, a partir de la cual se apreciaban las alternativas de otros procesos revolucionarios, logrados o fallidos. Si Jaurès –cuya educación formal era filosófica– fue un político que acometió el estudio de la Gran Revolución con la convicción democrático-republicana de una implicación socialista de esa gesta y del imperativo pedagógico de inculcarla, los sucesores que compartieron de distinto modo sus premisas marxistas fueron historiadores profesionales y catedráticos que asumieron el rigor del oficio y tuvieron sobre todo como audiencia a la comunidad académica.

Así, autores como el citado Mathiez, Georges Lefebvre (1874-1959) y Albert Soboul (1914-1982) aclimataron en ese medio la caracterización de la Revolución Francesa como revolución burguesa, derivando de tal índole el sentido de los acontecimientos abarcados y los límites clasistas de las realiza-

cesa, 8 vols., Poseidón, Buenos Aires, 1946: la advocación marx-micheletiana figura en el vol. I, p. 23 (dos páginas más adelante, ella se hace "triple" con el agregado de Plutarco).

ciones del período. Otros historiadores marxistas más recientes han refinado la argumentación y aceptado algunos aspectos problemáticos de la visión convencional, particularmente en respuesta a las críticas dirigidas por el "revisionismo" historiográfico y también como un resultado de las posteriores elaboraciones de que fue objeto la teoría social marxista. Si en el largo plazo el hecho conceptualmente decisivo fue la derivación tipológica que apremiaba a evaluar cada proceso revolucionario de la modernidad por su mayor o menor recubrimiento del modelo de la Revolución Francesa, en los últimos tiempos los historiadores marxistas exhiben una mayor cautela al respecto, tanto cuando se opta por una apreciación singularizadora que relativiza la apelación a aquel paradigma como cuando se redefine el alcance mismo que se debe dar al concepto de "revolución burguesa" sobre el que ese paradigma se sostiene. La cuestión del carácter fructífero y el valor que cabe asignar, respectivamente, al método singularizador o al comparatista fue motivo de un productivo debate entre los defensores de una y otra postura, los ingleses Edward Thompson (1924-1993) y Perry Anderson (1938-). La evaluación, por parte de este último, del desarrollo social y político de Inglaterra como deficitario en el perfil autónomo y la función hegemónica de la burguesía (con el corolario de la subordinación de esta clase a los valores, hábitos y símbolos de la aristocracia) fue vigorosamente cuestionada por Thompson en una resonante polémica. La argumentación thompsoniana, centrada en el respeto de la unicidad de las experiencias nacionales como criterio comprensivo de sus objetivaciones en los diversos órdenes, refutaba también con una prosa eficaz e irónicamente incisiva las pretensiones de erigir a la saga del Tercer Estado –con su Ilustración, su revolución y su jacobinismo como enlaces internos– en el arquetipo de toda acción clasista modernizadora.

Más allá de los méritos respectivos de las posiciones en pugna, lo que demostró ese debate (así como otros anteriores, p.ej. el de la conceptualización de los rasgos definitorios de la transición del feudalismo al capitalismo, una discusión internacional de los años '50) fue la riqueza y sofisticación que adquieren los debates entre historiadores marxistas que si, por un lado, mantienen los recaudos del rigor de la profesión, por otro, son tributarios de una teoría social generadora de tradiciones no unívocas, lo cual estimula la reelaboración de las nociones heredadas (y fomenta asimismo las conexas prácticas hermenéuticas). El ejemplo considerado sirve también para reconstruir la coherencia interna de cada opción historiográfica y poner de relieve tanto

los supuestos en que ella se basa como la eventual fecundidad de una y otra dirección de trabajo. En la obra de Perry Anderson, la perspectiva comparatista es omnipresente y se aplica no sólo al examen de la evolución de grandes conjuntos (p.ej., el modo en que Europa occidental y Europa oriental transitaron el paso del feudalismo al capitalismo), sino también al de unidades más acotadas (p.ej., las distintas configuraciones que asumió el Estado absolutista en las naciones modernas) y aun, en el marco de la historia intelectual, al cotejo de orientaciones culturales específicas (p.ej., la ausencia de la noción de totalidad en el pensamiento social inglés confrontado con otras evoluciones europeas). Si, en el interior del marxismo, la orientación andersoniana tiene un aire "clasicista" (Marx y Engels pensaron siempre en términos comparatistas), la thompsoniana, por su parte, remite a cierta tradición nacional inglesa de literatura y crítica social "románticas" que, asumida por historiadores marxistas, brindó una sugestiva ductilidad a los conceptos marxengelsianos. Es una variante para la que sus cuestionadores han acuñado el rótulo "culturalismo" y que, más allá del matiz peyorativo, alude válidamente al énfasis cultural –y, subsidiariamente, singularizador– que está presente en esta dirección de trabajos.

Como biógrafo del artista, poeta y ensayista William Morris, estudioso de la personalidad similar de William Blake (y otros románticos ingleses), así como historiador de las prácticas asociativas y reivindicativas de la clase obrera de su país (junto con otros muchos análisis realizados sobre la cultura popular en los siglos XVIII y XIX), Thompson edificó una obra vastamente influyente en la que la cultura –como modo total de vida, expresión de valores, configuración de experiencias y promoción de tipos específicos de conciencia social– refracta las determinaciones materiales (condiciones de trabajo y explotación, hábitat, consumo, etc.) y ofrece una aprehensión directa, concretizante de una situación vital que estimula movimientos de empatía en el lector. Precisamente la elección explícita de Thompson fue articular los conceptos y métodos de la investigación histórica con los valores, las metas y la estrategia de un socialismo humanista. Remontando la mirada a la fase formativa de la obra thompsoniana, es posible reconstruir un panorama interesante por su carácter distintivo dentro de la historiografía marxista. En los años cuarenta –y aun desde un poco antes– el modo en que los intelectuales marxistas ingleses adaptaron las consignas del frente popular antifascista en su país implicó ciertos énfasis que luego permanecieron como propios de la agenda de los historiadores: en "el pueblo" (y no sólo el proletariado) como

referente de las fuerzas progresistas; en las luchas democráticas del pasado (y no solo las obreras) como antecedentes de la presente lucha contra las potencias del Eje; en la nación –entidad englobadora de la amplia mayoría del pueblo– como una formación moderna resultante de la revolución del siglo XVII. La combinación de estos elementos condujo a investigaciones y trabajos de divulgación que ponían de relieve los contenidos sociales y la participación popular en esa revolución: justamente la de 1640-49 y no la ritual y conservadoramente celebrada como "gloriosa" de 1688. En oportunidad del tricentenario de 1940, Christopher Hill celebró –en una síntesis divulgativa– la revolución inglesa del siglo XVII como una conmoción social de la misma escala que la Revolución Francesa del siglo siguiente; y en las décadas posteriores edificó una obra historiográfica en la que su interés por "el siglo de la revolución" lo llevó a multiplicar los estudios circunstanciados de las manifestaciones culturales –particularmente, las religiosas y literarias–, las adquisiciones científicas y las cristalizaciones institucionales del período.

Aquello que fructificó en la obra de Hill –como una derivación de los énfasis antes mencionados– se había originado en lo que cabría llamar un cambio de paradigma en cuanto al modo de concebir la gestación de las bases del socialismo: la anterior confianza en los recursos cognoscitivos y prácticos de las ciencias naturales fue sustituida por una atención más firme a los aspectos imaginativos y creativos de la acción humana expresados en la poesía y la literatura (particularmente, la utópica); la planificación de los expertos como ideal social dejó lugar a una apuesta a la iniciativa de las masas, ya verificada por la historia anterior. De manera sugestiva, aquello que la crítica literaria no marxista había señalado como temas de importancia cultural: la centralidad de los valores y de la experiencia, junto al recelo por el cientificismo; la búsqueda de una cultura nacional y el retorno al siglo XVII como un hilo conductor, etc., fueron adoptados por la historiografía marxista con la sola supresión del índice elitista de dicha crítica y su sustitución por una afirmación de la cultura popular. Esta última, a su vez, era celebrada en tanto se articulaba con una conciencia democrática cuya autenticidad y creatividad la apartaban de los clichés y valores ficticios de la "cultura de masas". La recuperación de la utopía como género literario, de la inventiva popular en los movimientos sociales del pasado, del sedimento democrático y participativo de la Revolución, de los programas de ampliación de derechos que el desemboque de la

Revolución frustró, etc., fueron todos rasgos definitorios de una agenda historiográfica que, sumada a los estudios consagrados de la estructura económica y social, produjo una acumulación de investigaciones valiosas que caracterizaron el ascendiente de los historiadores marxistas ingleses, algunos de los cuales –Eric Hobsbawm, Christopher Hill, Edward Thompson, Raphael Samuel, etc.– han sido inspiradores para otras historiografías nacionales. Al mismo tiempo, y con mucho relieve, el enfoque materialista cultural de los historiadores tuvo también su parte de incidencia en el desarrollo de los estudios culturales que se afirmaron en los últimos decenios en Inglaterra y EE.UU.[13]

Durante el mismo período y en la misma área anglosajona, la historiografía marxista debió enfrentar los efectos desestabilizadores de las nuevas corrientes de pensamiento en la filosofía y las ciencias humanas. Tanto el impulso renovador como el impugnador de esas disciplinas, tanto los nuevos paradigmas como los ejercicios deconstructivos suscitaron, en muchos historiadores y teóricos, notorias recomposiciones de agendas, métodos y modelos. Como situaciones y opciones emergentes se pueden indicar, muy sintéticamente, algunas derivadas de la creciente conciencia, en los historiadores, de la relevancia e influencia que estaban adquiriendo las nuevas orientaciones filosóficas en su profesión y que afectaban a marxistas y no marxistas por igual. Entre las reacciones de los primeros (que son las que aquí interesan) figura el enérgico y discutido ataque a la escuela althusseriana –en el momento de su aclimatación en los estudios sociales británicos–, desplegado en

[13] Las piezas principales del debate Thompson-Anderson son las siguientes: Perry Anderson: "Origins of the present crisis", *New Left Review*, Nº 23, enero-febrero 1964; Edward P. Thompson: "The Peculiarities of the English", *The Socialist Register*, Nº 2, 1965; para un encuadramiento general de la cuestión, cf. José Sazbón: "Dos caras del marxismo inglés. El intercambio Thompson-Anderson", *Punto de vista*, Buenos Aires, Nº 29, abril-julio de 1987. Los antecedentes de la orientación cultural de la historiografía marxista inglesa figuran en Bill Schwarz: "'The people' in history: the Communist Party Historians' Group, 1946-56", en Richard Johnson *et al.* (eds.): *Making Histories. Studies in history-writing and politics*, Hutchinson, Londres, 1982. También es útil el libro de Harvey J. Kaye: *The Education of Desire. Marxists and the Writing of History*, Routledge, Londres, 1992. Sobre el desarrollo de los estudios culturales, particularmente en Inglaterra, cf. Dennis Dworkin: *Cultural Marxism in Postwar Britain. History, the New Left, and the Origins of Cultural Studies*, Duke University Press, Londres, 1997 y Ioan Davies: *Cultural Studies and Beyond. Fragments of Empire*, Routledge, Londres, 1995; los estudiosos norteamericanos del área están representados, entre otros lugares, en la amplia recopilación de Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.): *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Chicago, 1988.

un libro de amplio respiro por Edward P. Thompson y que, a su vez, originó una secuela crítica en un texto de Perry Anderson. En el campo de la teoría marxista de la historia produjo una duradera impresión la "defensa" que le consagró Gerald Cohen y que abrió el camino a una inesperada y productiva articulación: el marxismo analítico; entre las direcciones de que se ocupó este último, figuraron algunas postulaciones históricas largamente debatidas, como el "determinismo tecnológico" o la "Tesis de la Primacía" (de las fuerzas productivas sobre las relaciones de producción), las cuales recibían ahora un tratamiento conceptualmente sustentable de mayor sofisticación que en el pasado. Por otro lado, la expansión cada vez más frondosa del "giro lingüístico" afectó de lleno la práctica y la teoría marxistas al menos desde mediados de los años ochenta, como lo atestiguaran tanto el vuelco favorable y emblemático del historiador marxista inglés Gareth Stedman Jones como las animadas polémicas que el mismo originó. Simultáneamente, el deconstruccionismo, ya instalado filosóficamente en un terreno dialógico con el marxismo, se insinuó también en la historia social y en la historia intelectual. En parte vinculada con él, la opción posmodernista alimentó, por su lado, una nueva conciencia del *métier* en los historiadores, suscitando desplazamientos de paradigmas y desarrollos críticos. Si bien entre los marxistas no asumió los tonos apocalípticos que la caracterizaron en otros sectores de la corporación historiadora, la resistencia a este invasivo Saber que ponía en cuestión la cognoscibilidad del pasado –al menos en los moldes procedimentales tradicionalmente aceptados– también se hizo sentir en ellos, dando lugar a expansiones polémicas que movilizaron por igual a historiadores practicantes y a teóricos de la historia.[14]

[14] La iniciativa polémica, inusual en un historiador, de consagrar un libro a la discusión de un filósofo –discusión hecha tanto en los términos del impugnado como en los propios del impugnador– la llevó a cabo Edward P. Thompson en *Miseria de la teoría* (trad.: Joaquim Sempere, Crítica, Barcelona, 1981), obra que inspiró, pretextualmente, a Perry Anderson para una reconsideración general de la producción historiográfica y la significación política de Thompson, en su *Teoría, política e historia. Un debate con E.P. Thompson* (trad.: Eduardo Terrén, Siglo XXI, Madrid, 1985). El clásico de G.A. Cohen es *Karl Marx's Theory of History. A Defence* (Clarendon Press, Oxford, 1978), texto tan apreciado como discutido y a cuyo estudio está en gran medida dedicado un libro a su vez panorámico sobre la corriente marxista analítica: cf. Marcus Roberts: *Analytical Marxism. A Critique*, Verso, Londres, 1996. Originado en un trabajo de 1982, el decisivo artículo "Reconsideración del cartismo", de Gareth Stedman Jones, integró luego su libro: *Lenguajes de clase. Estudios sobre la historia de la clase obrera inglesa (1832-1982)*, trad.: Blanca Tera, Siglo XXI, Madrid, 1989; Jones con-

sólido después su posición escéptica respecto de la aptitud heurística de la teoría marxista de la historia (cuyo estatus, razonó, debía mutar "de *explanans* a *explanandum*"): cf. su art. "The Determinist Fix: Some Obstacles to the Further Development of the Linguistic Approach to History in the 1990s", *History Workshop Journal*, N° 42, 1996, p. 32. Entre los varios juicios que se abatieron sobre Jones desestimando su disociación de lenguaje y determinación social, se puede citar a Ellen Meiksins Wood: *The Retreat from Class. A New "True" Socialism*, Verso, Londres, 1986, cap. 7 y John Foster: "The Declassing of Language", *New Left Review*, N° 150, marzo-abril 1985. En lo que se refiere a una productiva interlocución de marxismo y deconstruccionismo, hay que señalar que Jacques Derrida la auspició siempre hasta culminar en su *Spectres de Marx. L'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale* (Galilée, París, 1993), en tanto desde la orilla marxista esa conexión fue defendida, por ejemplo, en el libro de Michael Ryan *Marxism and deconstruction. A Critical Articulation*, The Johns Hopkins University Press, 1982. Una ponderada evaluación de la incidencia y resultados del textualismo en la historia social es la de Geoff Eley en "Is All the World a Text? From Social History to the History of Society Two Decades Later", en Terrence J. McDonald (ed.): *The Historic Turn in the Human Sciences*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1996. Sobre los desarrollos de la historia intelectual, en el contexto de la situación del marxismo, cf. Dominick LaCapra, "Marxism and Intellectual History", último capítulo de su *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*, Cornell University Press, Ithaca, 1983. La conexión con el postestructuralismo aparece, entre otros lugares, en Derek Attridge, Geoff Bennington y Robert Young (eds.): *Poststructuralism and the question of history*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987. En cuanto a la receptividad a las propuestas postmodernistas en historia, se pueden consultar algunos trabajos de Patrick Joyce: "History and Post-Modernism", *Past and Present*, N° 133, noviembre 1991 y "The Return of History: Postmodernism and the Politics of Academic History in Britain", *Past and Present*, N° 158, febrero 1998. Finalmente, como ejemplos de sólida resistencia a estas insidiosas transformaciones del paisaje intelectual por parte de dos intelectuales marxistas, respectivamente un historiador y un teórico de la historia, cf. Bryan D. Palmer: *Descentering Discourse. The Reification of Language and the Writing of Social History*, Temple University Press, Filadelfia, 1990; Alex Callinicos: *Contra el postmodernismo. Una crítica marxista*, trad.: Magdalena Holguín, El Ancora, Bogotá, 1993.

Bibliografía recomendada

FLEISCHER Helmut, *Marxismo e historia*, trad.: Roberto J. Vernengo, Monte Avila, Caracas, 1969.
KIERNAN Victor, "History", en David McLellan (comp.): *Marx. The first 100 years*, Fontana, Londres, 1983.
KAYE Harvey J., *Los historiadores marxistas británicos. Un análisis introductorio*, trad.: Ma. Pilar Navarro Errasti, Prensas universitarias, Zaragoza, 1989.
VENTURI Franco, *Jean Jaurès e altri storici della Rivoluzione francese*, Einaudi, Turín, 1948.
SOBOUL Albert: *Comprender la Revolución Francesa*, trad.: Marco Aurelio Galmari-ni, Crítica, Barcelona, 1983.

Memoria colectiva y políticas de la memoria

Irene Depetris Chauvin

1. Introducción

El campo de la memoria ha ocupado un lugar privilegiado entre los grupos humanos a lo largo del tiempo. De modos diversos, a través de conversaciones, rememoraciones, efemérides, conservación de objetos, usos y costumbres, distintas sociedades buscaron permanentemente reconstruir sus recuerdos en tanto la memoria parecía constituirse en garantía de que el grupo seguía siendo el mismo, en medio de un mundo en perpetuo movimiento. Esta vinculación explícita de los discursos de memoria con la construcción de formas identitarias que, aunque cambiantes y heterogéneas, dan cohesión a los grupos, es entonces uno de los factores que explican la centralidad que dichos discursos adquirieron a lo largo de la historia.

Por otro lado, la enorme multiplicación, en nuestras sociedades de principios de milenio, de prácticas y discursos de la memoria (experiencias que van desde la construcción de museos, recolección de objetos antiguos y la escritura de memorias personales hasta el auge de la moda retro) parece comunicar que la centralidad devino en obsesión. En este sentido, algunos autores han intentado explicar esta "obsesión cultural por la memoria" en conexión estrecha con los fenómenos de cambio propios de la postmodernidad. Pierre Norá sostiene que en las últimas décadas la aceleración de los procesos históricos generó un "recalentamiento del presente": frente a los vertiginosos cambios que impone un mundo globalizado, ante la constante pérdida de los sentidos tradicionales de pertenencia, diversos grupos buscan contrarrestar el temor que produce un pasado que parece desvanecerse en el instante del presente y un futuro que se presenta como incierto mediante la estrategia de la conmemoración y de la "vuelta al pasado" perma-

nente[1]. Al mismo tiempo, en relación con este fenómeno el teórico alemán Andreas Huyssen ha trabajado las contradicciones que encierra el "boom de la memoria" a partir de sus resultados: la "musealización del presente" genera una "cultura de la amnesia[2]. Sin embargo, aunque la cultura de la memoria parece ser mundial, el fenómeno presenta características particulares en los distintos contextos nacionales. Por ejemplo, como en otros casos de fuerte crisis culturales y políticas, la elaboración de discursos de memoria ligados al trauma producto de las experiencias de represión política en las sociedades latinoamericanas configuran operaciones de rescate del pasado que se hayan estrechamente relacionadas con determinadas renegociaciones políticas del presente.

En otro nivel, en paralelo a esta proliferación de artefactos culturales y prácticas de las memorias, se ha registrado un verdadero incremento del discurso sobre la memoria en el seno mismo de la historiografía. Por un lado, un conjunto de la bibliografía ha abordado los diversos problemas filosóficos que rodean al fenómeno de la memoria colectiva: su rol en la construcción de identidades colectivas; los vínculos entre memoria e historia; la convulsión memorialística y conmemorativa de la contemporaneidad, los riesgos y usos del olvido; y el tiempo individual, familiar e histórico que rodea al trabajo de la memoria. Por otro lado, en los últimos años, el tema de la memoria fue revisitado en tanto objeto de análisis cultural por investigadores provenientes de distintas disciplinas dentro del campo de los "Estudios Culturales". En líneas generales, estos estudios trabajan las formas en que se constituyen los espacios, imágenes, discursos y artefactos de la memoria, las diversas estrategias de construcción de la memoria colectiva y la difícil convivencia de formas diferenciadas de la memoria, en su relación con la dinámica propia de los medios masivos de comunicación. Por último, los análisis sobre discursos de memoria de la represión durante las dictaduras latinoamericanas, refuerzan de manera particular la dimensión política inserta en toda estrategia de construcción de una memoria colectiva. En este sentido, el señalamiento de las variables políticas presentes, tanto en las estrategias de *construcción*

---

[1] Nora, Pierre (dir.), "Entre mémoire et histoire", *Les lieux de mémoire I. La République*, Gallimard, Paris, 1997.

[2] Huyssen, Andreas, *En busca del futuro perdido, Cultura y memoria en tiempos de globalización*, Goethe-FCE, Buenos Aires, 2002, pp. 13-24.

como en la *utilización* de las diversas memorias colectivas, reintroduce la problemática de las *políticas de la memoria* y reabre la discusión acerca de las relaciones entre Historia y Memoria.

2. De la memoria individual a la memoria colectiva

En su libro *Les cadres sociaux de la mémoire*, Maurice Halbwachs ofreció un primer esquema para pensar cómo las sociedades recuerdan. Amparado en el dispositivo durkheimiano, la teoría sobre la memoria colectiva de Halbwachs se opuso a la de Henri Bergson, quien entendía la memoria fundamentalmente como una experiencia personal y subjetiva, una capacidad y un recurso de la psicología individual. Reconociendo la naturaleza individual de todo acto de recordación, Halbwachs insistió en la falta de atención prestada al contexto social en el que dichos actos ocurren. En efecto, para este autor lo que denominamos memoria tiene siempre un carácter social ya que "cualquier recuerdo, aunque sea muy personal, existe en relación con un conjunto de nociones que nos dominan más que otras, con personas, grupos, lugares, fechas, palabras y formas de lenguaje, incluso con razonamientos e ideas, es decir, con la vida material y moral de las sociedades de las que hemos formado parte"[3].

La investigación de los elementos que, en los diversos ámbitos sociales, permiten la construcción de la memoria, tanto individual como colectiva, abocó a Halbwachs a establecer la existencia de *marcos sociales de la memoria*. Algunos de esos ámbitos colectivos implicados en la construcción de memoria son la familia, la religión y la clase social. Es decir, para Halbwachs, cuando se recuerda, se recuerda por medio de las claves específicas que se corresponden a los grupos en los que o sobre los que se esté recordando. Al mismo tiempo, según Halbwachs, los individuos articulan su memoria también a partir de la aceptación implícita de *marcos* más amplios que prescriben determinadas configuraciones básicas sobre el espacio, el tiempo y el lenguaje.

---

[1] Nora, Pierre (dir.), "Entre mémoire et histoire", *Les lieux de mémoire I. La République*, Gallimard, Paris, 1997.

[2] Huyssen, Andreas, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, Goethe-FCE, Buenos Aires, 2002, pp. 13-24.

Más recientemente, el filósofo francés Paul Ricoeur retomó algunas de estas cuestiones al trabajar la difícil conciliación que ofrece el tratamiento de la memoria como una experiencia individual, privada e interna con su caracterización como fenómeno social, colectivo, y público. Tomando distancia de las consideraciones provenientes de la fenomenología de la intersubjetividad, particularmente de Husserl que sostuvo que la memoria era un proceso subjetivo individual por lo cual las posibilidades de constitución de una memoria colectiva o social eran limitadas, Ricoeur rescata ciertos elementos de la conceptualización de Halbwachs en tanto "... nuestros recuerdos se encuentran inscriptos en relatos colectivos que, a su vez, son reforzados mediante conmemoraciones y celebraciones públicas de los acontecimientos destacados de los que dependió el curso de la historia de los grupos a los que pertenecemos"[4].

De esta manera, la noción de "memoria colectiva" halbwachsiana es recuperada en tanto concepto operativo aunque Ricoeur se ocupa de señalar que esta concepción presupone, de manera problemática, la existencia de un sujeto colectivo de la memoria que cumpliría las mismas funciones de conservación, organización y de rememoración que las atribuidas a la memoria individual. Por el contrario, para Ricoeur si bien ambas memorias en su constitución son interdependientes, funcionan y se manifiestan de manera distinta. En este sentido, introduce las figuras de la *rememoración* y la *conmemoración* para marcar esas diferenciaciones y comprender las condiciones mismas de *efectivización* de la memoria colectiva.

Para establecer la entidad de la memoria individual y de la colectiva, Ricoeur apela a las prácticas psicoanalíticas propuestas por Freud en relación con las patologías de la memoria, que devienen del abuso o la insuficiencia de la misma. En estas consideraciones la idea de *trabajo* es central: para el filósofo francés, la memoria o la "memoria sana" no resulta de un proceso automático sino que requiere para su construcción de un accionar preciso y de una situación comunicacional adecuada. Esta noción de trabajo, de una memoria colectiva que nunca es algo dado, invita, entonces, a la reflexión sobre las prácticas y estrategias implicadas en la formación de las diversas memorias.

[4] Ricoeur, Paul, *La lectura del tiempo pasado: Memoria y olvido*, Arrecife, Madrid, p.17.

3. La construcción de la memoria colectiva: espacios y discursos

La noción de memoria como *trabajo* abre el campo hacia el análisis de las modalidades específicas que encuentran los distintos procesos de formación de memoria colectiva. Dentro de la historiografía inglesa, Raphael Samuel propuso superar la dicotomía entre la memoria como acercamiento sin mediaciones al pasado y la historia como conocimiento formalizado del mismo ya que esta oposición escondía una concepción romántica que consideraba a la memoria como un "movimiento automático". Por el contrario, para Samuel, así como la historia en tanto disciplina se constituye en la búsqueda de documentos, la memoria en su construcción necesita de soportes para la evocación o la rememoración, ya sean estos lugares, imágenes o discursos[5].

Desde diversas disciplinas, hoy en día el estudio de la memoria colectiva se centra en los *procesos* y *actores* que intervienen en el *trabajo de constitución y formalización de* dichos discursos. En otras palabras, lo que se busca analizar es cómo y por quiénes los "soportes" de la memoria son solidificados y dotados de duración y estabilidad. Por ejemplo, en su investigación sobre memorias de experiencias extremas, Michael Pollak introduce la noción de "*encuadramiento*" para referir a esos procesos a través de los cuales diversos agentes por medio de distinto tipos de prácticas y discursos construyen y reconstruyen, desde el presente, las memorias. Ciertamente todo trabajo de encuadramiento de la memoria se alimenta de materiales provistos por la historia pero supone un principio de selección –y por tanto de omisión– de los núcleos de *acontecimientos*, *personajes* y *lugares* del pasado y una voluntad que los combina e interpreta de una manera singular en función de los combates y de las condiciones de posibilidad del presente y del futuro[6].

A partir de esta perspectiva general, en las últimas décadas, desde los "Estudios Culturales" han proliferado trabajos más concretos que analizan los espacios, artefactos, prácticas conmemorativas y diversos soportes que estructuran las memorias colectivas. Las fuentes disciplinarias así como los abordajes de estos estudios son diversos pero, en su conjunto, la bibliografía

[5] Samuel, Raphael, *Theatres of Memory*, Verso, London, 1996.
[6] Pollak, Michael. "Memória, esquecimento e silêncio". *Estudos Históricos* 3 (1989), p. 8.

ha privilegiado el examen de dos tipos de objetos. Por un lado, el análisis de los sitios históricos –monumentos, ruinas– o espacios sociales de la memoria –museos, juicios–. Por otro lado, el estudio de las formas de representación y los lenguajes de la remembranza, desde las narrativas del trauma, la ficción, las memorias, la literatura testimonial, la fotografía y el cine.

Al mismo tiempo, en términos más particulares, los análisis sobre construcción de memorias colectivas han privilegiado diferente tipo de fenómenos según la tradición historiográfica. Representada en Pierre Nora, la tradición francesa destaca las *formas públicas de la memoria*, en estudios que buscan identificar y analizar los *"lugares de la memoria"* que han sido investidos de símbolos públicos y significativos del pasado colectivo. Por el contrario, dentro de la tradición inglesa, Raphael Samuel destaca la necesidad de recuperar no los lugares oficiales de la historia pública, sino más bien concentrarse en las percepciones que del pasado tiene la gente común en la vida cotidiana, tratando de rescatar la multiplicidad de memorias que habitan en una sociedad. Dentro de la historiografía local, en su análisis de las memorias sobre la dictadura militar Hugo Vezzetti[7] apunta a explorar las representaciones, imágenes, ideas y discursos que son la materia de la memoria o mejor dicho de los *"estados de memoria"*. Para este autor, nunca nos encontramos con una memoria única, sino que estamos siempre ante un juego múltiple entre diversos estados de la memoria; éstas se conforman a partir de relatos que hilvanan "escenas" con un fuerte carácter mitológico y establecen marcos de lo que puede ser enunciado. Al mismo tiempo, estas memorias colectivas no son un resultado inmediato, sino que son producto de un *trabajo*, de una práctica social formadora que se apropia del pasado, una práctica que requiere no sólo de materiales, instrumentos y soportes, sino también de actores y marcos institucionales.

4. Usos: musealización, amnesia y políticas de la memoria

Tanto desde la filosofía como desde la historia, algunos autores se han concentrado en el análisis de los *efectos* problemáticos de las distintas repre-

[7] Vezzetti, Hugo, *Pasado y presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2001.

sentaciones de la memoria colectiva, así como también de la dimensión política que suponen las diversas *utilizaciones* de esos discursos de la memoria en el presente. De alguna manera, este tipo de trabajos refuerza la ubicación de los discursos de memoria colectiva en una dimensión política ya implícita en los análisis sobre las estrategias de construcción de memoria colectiva.

En su libro *En busca del futuro perdido*, el teórico alemán Andreas Huyssen concibe la presente explosión de discursos de la memoria en el marco de un análisis más general sobre los cambios propios de la postmodernidad y los efectos que la aceleración de esta época imprimen a las coordenadas de tiempo y espacio que estructuran nuestras vidas. En este contexto, para Huyssen, el auge de los discursos de la memoria no es sino uno de los modos en que, ampliando las extensiones de tiempo y espacio, las sociedades luchan e intentan frenar esa aceleración. Sin embargo, la obsesión contemporánea por el pasado encuentra un resultado contradictorio en la aparente debilidad de esos mismos discursos para constituirse en verdaderos acontecimientos de memoria. He aquí la paradoja: nos encontramos inmersos en una "cultura de la memoria" que es producto de una "industria de la memoria" de la que resulta una generalizada "amnesia histórica". Reconociendo que en nuestras sociedades los discursos de memoria están inscriptos en una lógica mediática, en donde la fabricación "industrial" de la memoria sobreoferta un discurso memorialístico y genera un efecto de banalización, Huyssen trata de encontrar salidas superadoras dando cuenta de ciertos "actos de memoria" donde la relación con los medios masivos no omite la dimensión crítica.

Si en este señalamiento de las dificultades de construcción de una memoria social en la contemporaneidad el estudio de Huyssen inscribe los discursos de la memoria en una dimensión política, otros autores han trabajado con un sentido de política de la memoria más clásico. En este sentido, ya Jacques Le Goff analizaba cómo el dar un contenido a la memoria colectiva, apoderarse de los olvidos y los silencios ha sido siempre un factor importante en la lucha de poder entre los diversos grupos, quienes optan por conmemorar distintas cosas y construyen significados diversos de las memorias, complejizándose aún más el proceso de construcción de una *memoria pública*[8]. Incluso el desarrollo de la historiografía, iniciada por Pierre Nora, sobre los

[8] Le Goff Jacques, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 134.

lugares de memoria, se encuentra estrechamente asociada con la noción de memoria histórica de la sociedad pero también con la noción de *memoria oficial* y *política de la memoria*.

Dentro de la bibliografía dedicada a las memorias de las dictaduras latinoamericanas, la dimensión de poder aparece reforzada a partir de la inclusión de la idea de existencia de *memorias encontradas o en conflicto*. En particular, destaca la serie dirigida por Elizabeth Jelin, un estudio colectivo sobre la memoria que supone un alcance regional, el reconocimiento de la interdisciplinariedad y la consideración de enfoques plurales que permitan dar cuenta de los variados *procesos de formación* de memorias y su significación diversa en relación con los distintos contextos sociales y políticos del Cono Sur. Al mismo tiempo, en mucho de estos trabajos la noción de conflicto es introducida de manera abierta al analizarse las *políticas de la memoria* en términos de la existencia de *memorias dominantes* o hegemónicas y *memorias reprimidas*, desactivadas o enmudecidas[9].

Desde la filosofía, Paul Ricoeur abordó la cuestión de los *usos* a partir de la reflexión sobre las relaciones entre la memoria y la constitución de identidades colectivas, el *exceso* o la *insuficiencia* de memoria y la existencia de *memorias heridas*. Estas dos patologías de la memoria –el exceso o la insuficiencia– comparten una igual problemática de adhesión del pasado al presente. Se trataría de un "pasado que no quiere pasar", un pasado que habita todavía el presente y lo asedia sin tomar distancia. Explorando los recursos que la propia memoria puede ofrecer a una ética y una política de la memoria justa, Ricoeur traspone al plano de la memoria colectiva, las categorías patológicas propuestas por Freud en relación con el "trabajo del recuerdo" y el "trabajo del duelo" que ayudarían a lograr esa distancia con respecto al pasado a través de la figura de la "pérdida". Una objeción que encuentra esta propuesta es la dificultad que encierra el encontrar al "terapeuta" adecuado para los problemas de la memoria colectiva, dificultad que lleva a reconsiderar las implicancias de la esfera pública y los medios de comunicación en su intervención en relación con este tipo de discursos.

[9] Jelin, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI, Madrid, 2002; Jelin, Elizabeth y Da Silva Catela, Ludmila. *Los archivos de la represión: Documentos, memoria y verdad*, Siglo XXI, Madrid, 2002 y Jelin, Elizabeth y Ponciano del Pino (comp.). *Luchas locales, comunidades e identidades*, Siglo XXI, Madrid, 2004.

En parte, en un estudio previo, Tzvetan Todorov tuvo en cuenta estas dimensiones al abordar la problemática de la utilización de la memoria a partir de una reflexión sobre los buenos o malos usos de la memoria, que distingue diversas formas de *reminiscencia*. Para Todorov, cualquier acontecimiento recuperado puede ser leído de manera *literal* o de manera *ejemplar*. La memoria literal se refiere a la recuperación de acontecimientos en tanto fenómenos singulares que mantienen una continuidad y una permanencia en su impacto en el presente. Llevada a sus extremos la memoria literal redundaría en trauma, mientras que, por el contrario, la memoria ejemplar sería potencialmente liberadora porque este tipo de memoria se sitúa en un nivel por encima del acontecimiento. No niega su singularidad pero, abriendo el recuerdo a la analogía y a la generalización, permite construir un *exemplum* y extraer de eso una lección que se convierte en un principio de acción para el presente.

Entonces, para Todorov, la dimensión ejemplar habilita una dimensión pública de la memoria que permite convertir el pasado en una lección para accionar en el presente. Analizando las políticas de la memoria del Holocausto, el autor sostiene que no se puede sostener que un hecho traumático del pasado como éste sea singular e incomparable porque esto coarta la posibilidad de hacer justicia, ya que "es imposible afirmar a la vez que el pasado ha de servir de lección y que es incomparable con el presente: aquello que es singular no nos enseña nada para el porvenir"[10]. En última instancia, para Todorov, el uso de una memoria ejemplar en el presente está guiado por criterios de valor que no pueden ser eliminados de una negociación siempre compleja con los criterios de verdad científica.

En el caso argentino la inclusión de criterios de índole moral y político en la problemática de la memoria social tuvo características particulares. En un primer lugar, los discursos sobre la memoria en nuestro país surgen con fuerza a partir de la experiencia de represión de la pasada dictadura y de los reclamos de justicia de los familiares de las víctimas. Por otro lado, la vinculación entre memoria y justicia terminó de anudarse a partir de la experiencia del Juicio a las Juntas y del informe "Nunca Más". Estas instancias institucionales estructuraron una primera memoria "ejemplar" de la dictadura que quedó asociada fuertemente con la idea de instalación del imperio de la ley y

[10] Todorov, Tzvetan, *Los abusos de la memoria*, Paidós, Buenos Aires, 2000, p. 37.

la defensa de los derechos humanos[11]. En definitiva, en los estudios sobre las memorias de la dictadura la inscripción de los discursos de la memoria en la dimensión de la acción pública, su utilización en las tareas del presente y el señalamiento de su responsabilidad hacia el futuro refuerzan la caracterización de los *trabajos de la memoria* en su contenido de *valor* y abren la discusión hacia las posibles relaciones entre Historia y Memoria y el rol de los historiadores en la elaboración social del pasado.

5. Memoria, historia, historiografía

La controversia en torno de las relaciones entre historia y memoria colectiva ya aparecía trazada en los trabajos de Maurice Halbwachs. En este autor la historia y la memoria colectiva son dos registros del pasado que se oponen radicalmente en función de su condición. Por un lado la memoria colectiva "... no retiene del pasado sino lo que todavía está vivo o es capaz de permanecer vivo en la conciencia del grupo que la mantiene, mientras que la Historia se ubica fuera de los grupos, por debajo o por encima de ellos, obedeciendo a una necesidad didáctica de esquematización"[12]. Por otro lado, la existencia de diferentes grupos en el seno de las sociedades da lugar a diversas memorias colectivas, mientras que la historia pretende presentarse como universal. En clara conexión con esta tradición, en los trabajos de Pierre Nora también la historia transmutada en historiografía posee los atributos simétricamente opuestos a aquellos que se reconoce en la memoria: la historia es una representación crítica, sistemática y universal del pasado[13].

En otro nivel de la discusión, Paul Ricoeur entiende la relación entre historia y memoria como suplementaria y problematiza sobre los diversos aspectos del vínculo entre la memoria y la reconstrucción histórica como una tensión inherente a la elaboración social del pasado. Para este autor, si bien historia y memoria comparten un mismo referente, la primera, en su calidad de disciplina institucionalizada de conocimiento de las sociedades del pasado, rompe con la segunda en, al menos, dos sentidos. En primer lugar, por-

[11] Vezzetti, Hugo, *op.cit.*, p. 23.
[12] Halbwachs, Maurice, *op. cit.*, pp.70-71.
[13] Nora, Pierre (dir.), *Les lieux de mémoire I. La République*, Gallimard, Paris, 1997, p. XIX.

que se construye en base a "huellas" o testimonios; en segundo lugar, porque busca la explicación e interpretación de esas experiencias pasadas.

Aunque la ruptura de la historia con respecto al discurso de la memoria la constituye en una postura crítica que puede servir para corregir la memoria colectiva, el autor, lejos de establecer una jerarquía de la historia por sobre la memoria, entiende que la memoria también puede "enseñarle" a la historia. Aquí, el planteo de Ricoeur hace propias algunas consideraciones de Reinhardt Koselleck acerca del tiempo histórico y la conciencia histórica. Para este autor, el pasado no se define, por un punto en una cadena cronológica de hechos, acontecimientos y procesos sino más bien se instituye en un "espacio de la experiencia" relacionado dialécticamente con un "horizonte de espera", que aseguran la dinámica de la "conciencia histórica"[14]. Es en relación con este último punto que la memoria conserva un privilegio con respecto a la historia. En tanto la historia se define por su vocación por la retrospección y por su abstracción del pasado como entidad separada de las otras dimensiones temporales, la memoria se inserta más cómodamente en la dialéctica entre "espacio de experiencia" y "horizonte de espera" y, por tanto, contribuye a erigir una "conciencia histórica". En otras palabras, Ricouer establece la necesaria vinculación del presente con el futuro como rasgo constitutivo de nuestra conciencia histórica. El dinamismo de esa conciencia histórica es fruto de la sensación de orientarse a lo largo del tiempo y ésta encuentra su impulso en el horizonte de espera que confiere de sentido a la experiencia del presente.

En su propuesta de "técnicas terapéuticas" respecto de las "patologías de la conciencia" histórica de muchos pueblos, Ricoeur ofrece un modelo de relación entre historia y memoria sobre la base de "una interacción mutuamente cuestionadora". En este sentido, el uso de la crítica histórica debe permitir desdoblar el fenómeno de la tradición del de la memoria así como también oponer una "memoria-repetición" de una "memoria-reconstrucción". De esta manera se podrían generar ciertos olvidos que permitan a una comunidad despegarse de alguno de los elementos de su pasado y reforzar sus proyecciones a futuro. Por otro lado, la dialéctica propuesta entre historia y memoria también sopesa la virtud de la verdad y la fidelidad en tanto la historia debería ser reintroducida por la memoria en el movimiento de la dialéc-

[14] Ricoeur, Paul, *op. cit.*, pp. 21-23.

tica de la *retrospección* y el *proyecto* para unir, a la virtud de la verdad, la de la fidelidad. La terapéutica que propone Ricoeur para construir una "memoria sana" se refiere sobre todo al uso que los pueblos hacen de sus tradiciones. Para esto, implementa el precepto de "aprender a contar de otra manera y dejarse contar por otros", ya que una política de intercambio de memorias y de relatos históricos provenientes de distintas culturas ayuda a las sociedades a replantearse el buen uso de sus propias tradiciones.

La convergencia entre memoria e historia parece reforzarse, para otros autores, también a través de la convergencia de sus discursos. En este sentido, la comparación de la memoria con la escritura de la historia, según Hayden White[15], deconstruye tácitamente la convencional relación jerárquica que se pensaba existía entre memoria e historia o, mejor dicho, entre la memoria, por un lado, y la escritura de la historia o historiografía, por el otro. El análisis de White apunta a reflexionar sobre el grado y los modos en los que la historiografía sirve al sistema de domesticación y disciplinamiento de la sociedad. Según este autor, tanto la memoria como la historiografía pueden ser instrumentos de una cultura dominante para re-escribir el pasado incesantemente en orden de acomodar la memoria pública a las exigencias del cambio y de las transformaciones sociales.

En definitiva, reconsiderar las relaciones entre historia y memoria supone tener en cuenta el papel que le cabe a los historiadores y a la investigación histórica en los trabajos de memoria. En este sentido tanto Paul Ricoeur, quien señaló que el historiador es una parte de la producción y la construcción de la memoria histórica porque un texto historiográfico puede convertirse en ciertas circunstancias en un texto canónico, como el filosofo alemán Jürgen Habermas[16], quien destacó que el discurso historiográfico circula en la esfera pública y que los historiadores con frecuencia se han convertido en actores importantes de ese espacio, dan cuenta de la cabal importancia del "uso público" de la historia y de la historiografía para la conformación de una conciencia histórica general de la sociedad.

[15] White, Hayden "Prefacio", *Historiografía y memoria colectiva. Tiempos y territorios*, Cristina Godoy (comp.), Miño y Davila, Buenos Aires, 2002.
[16] Habermas, Jürgen, "Concerning the Public Use of History" *New German Critique*, N° 44, 1988.

Bibliografía recomendada

JELIN, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, Siglo XXI de España, Madrid, 2002.
KOSELLECK, Reinhart, *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, trad. de Norberto Smilg, Paidós, Barcelona, 1993.
RICOEUR, Paul, *La memoria, la historia y el olvido*. Trad. Agustín Neira. Editorial Trotta, Madrid, 2003.
TODOROV, Tzvetan, *Los abusos de la memoria*, Paidós, Buenos Aires, 2000.

Trauma, memoria e historia

María Inés Mudrovcic

Se pueden distinguir dos aproximaciones en la controversia acerca de la posibilidad de comprensión y representación de acontecimientos límites del pasado reciente. De un lado, se encuentran aquellos que sostienen que dichos eventos son cognoscibles y que, por lo mismo, pueden ser capturados a través de técnicas ya establecidas de representación y de análisis (Arendt/Browning/Goldhagen/Bauman/ Todorov, etc.). De otro lado, están los que afirman que estos acontecimientos no pueden ser conocidos o, si lo son, es bajo regímenes radicalmente nuevos de conocimiento y representación (Wiesel/Steiner/Lanzman/Lyotard/ Cohen, etc.). Los presupuestos epistemológicos y metodológicos de este debate se relacionan directamente con el diferente estatuto ontológico que se le otorga al acontecimiento extremo. Mientras que los primeros lo inscriben en un continuo con otros eventos, los segundos lo instalan en una ruptura radical, reclamando su unicidad. Dentro del marco de esta discusión, un número cada vez mayor de historiadores se inclina a pensar que las insuficiencias conceptuales y metodológicas de la historiografía para abordar este tipo de acontecimientos se deben a que no dan cuenta de lo que estos acontecimientos manifiestamente son: experiencias traumáticas de las sociedades contemporáneas.

Esta aproximación ha hecho particular impacto, durante la última década, en el interior del género historiográfico denominado "*historia del presente*" o "*historia del pasado reciente*". En efecto, la historia del presente, entendida como aquella historiografía que intenta reconstruir acontecimientos que constituyen recuerdos de, al menos, una de las generaciones vivas[1], ha centrado su atención en acontecimientos trágicos de la historia reciente.

[1] M. I. Mudrovcic, "Algunas consideraciones epistemológicas para una 'Historia del Presente'", *Hispania Nova, Revista de Historia Contemporánea*, Madrid, marzo 2000.

Dentro de este contexto, el concepto de "trauma" –ya sea en vertiente psicoanalítica o en la neurobiológica– ha ocupado un lugar central en la caracterización de los fenómenos estudiados[2]. Subyace como presupuesto de esta tendencia teórica la convicción de un vínculo estrecho entre historia y memoria. Dicho vínculo se encuentra reflejado no solo en el proceso de la comprensión histórica del pasado reciente sino en el reconocimiento de que la investigación crítica contribuye a la constitución de una esfera pública, cognitivamente responsable.

En sus orígenes la palabra *trauma* se aplicó a los síntomas producidos por una lesión orgánica. La concepción moderna de trauma se originó en el trabajo del médico inglés John Erichsen quien, en 1860, identificó el "síndrome del trauma" en víctimas que sufrían de terror a los accidentes de ferrocarril y los atribuyó a una contusión de la espina dorsal. Sin embargo, el término trauma recibió un sentido psicológico cuando fue empleado por J.M. Charcot, P. Janet, A. Binet, J. Breuer y S. Freud para describir una lesión ("herida") de la mente causada por un shock emocional súbito e inesperado. Sólo en 1980 un modelo de trauma se institucionaliza en el concepto de *stress postraumático* (PTSD) a través del reconocimiento oficial de la American Psychiatric Association. El stress postraumático es fundamentalmente un desorden de la memoria. Debido a las fuertes emociones de terror y sorpresa causados por ciertos eventos, la mente se disocia: es incapaz de registrar la herida de la psique porque los mecanismos ordinarios de conciencia y cognición son destruidos.

Dentro de la vasta literatura dedicada al tema de la relación del trauma con la historia se distinguen, en primer lugar, dos tipos de aproximaciones diferentes: una que podemos denominar especulativa y otra que llamaremos empírica. La aproximación especulativa de la historia como trauma entiende al desarrollo de los procesos históricos –historia como *res gestae*– como el retorno de lo que ha sido históricamente reprimido. La noción de trauma se constituye en clave para interpretar el sentido de la historia al igual que la

[2] D. LaCapra, *Writing History, Writing Trauma* (2000), C. Caruth *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History* (1996), E. Wartes, *Memory Quest: Trauma and the Search for Personal History* (1997), Gilmore, *The Limits of Autobiography: Trauma and Testimony* (2001) A. Neal, *National Trauma and Collective Memory: Major Events in the American Century* (1998), N. Popov, *The Road to War in Serbia. Trauma and Catharsis* (2999), Dan Bar-on, *The Indescribable and Undiscussable. Reconstructing Human Discourse After Trauma* (1999), etcétera.

lucha de clases lo fue para Marx o el desarrollo del espíritu, para Hegel. Los argumentos se sostienen a partir de ciertas obras de Freud que, como "Psicología colectiva y análisis del yo" (1921), *Moisés y el monoteísmo* (1939) o *Tótem y tabú* (1912-1913), invalidan la ruptura entre psicología individual y psicología colectiva. Con relación a este último libro Freud afirma en 1914: "Intento aplicar el método analítico a problemas que, relacionados con la psicología de los pueblos, nos hacen remontarnos a los orígenes de las instituciones más importantes de nuestra civilización: organización política, moral, religión, pero también a la prohibición del incesto y al remordimiento"[3]. Sin embargo, aun cuando el mismo Freud planteara dudas acerca del estatuto de sus investigaciones sociohistóricas, Caruth o Langmuir[4], por ejemplo, extienden su aparato analítico a fenómenos colectivos. El proceso de secularización occidental es interpretado, entonces, como un proceso que involucró un conflicto entre las fuerzas emergentes –tales como la ciencia, los modos "racionales" de producción económica, las conductas burocráticas, etc.– y las prácticas y creencias religiosas primitivas. Dado que la ruptura con este mundo simbólico fue traumática, "habría una propensión de lo reprimido a retornar bajo formas distorsionadas, particularmente en un movimiento como el nazismo que (...) proclama simultáneamente su ímpetu neopagano y su inserción en el popular antisemitismo cristiano"[5]. El trauma se transforma, entonces, en condición de posibilidad de la historia.

A la caracterización anterior de la historia como trauma se puede oponer una aproximación empírica del trauma en la historia. En los análisis históricos de esta naturaleza, el concepto de trauma constituye una categoría de análisis de valor heurístico a la hora de dar cuenta de los fenómenos históricos concretos de nuestro pasado reciente. Desde este ángulo, los fenómenos sociales contemporáneos son categorizados como traumáticos, lo que autorizaría la importación de perspectivas teóricas y técnicas psicoanalíticas al campo de la historiografía. Los problemas filosóficos y epistemológicos in-

[3] S. Freud, "Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique", en *Cinq leçons sur la psychanalyse*, Paris, Payot, 1966, p. 113.

[4] G. Langmuir, *History, Religion, and Antisemitism*, Berkeley, University of California Press, 1990., C. Caruth, *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History*, EE. UU., The Johns Hopkins University Press, 1996.

[5] D. LaCapra *Representing the Holocaust. History, Theory, Trauma*, New York, Cornell University Press, 1994, 170-1.

volucrados son numerosos: desde la cuestión más general de la atribución de predicados individuales a sujetos colectivos a la más específica de la historia como crítica sociopolítica.

Central para el estudio de la memoria tal como es entendida por el psicoanálisis es la distinción entre dos formas de traer el pasado al presente: la *repetición* y el *recuerdo*. La repetición (*acting out*) consiste en un tipo de acción en la cual el sujeto, apresado por fantasías y deseos inconscientes[6], los pone de relieve en el presente con una impresión de inmediación que es resaltada por el rechazo o incapacidad del analizado de reconocer su origen y, por lo tanto, su carácter repetitivo. La conducta de repetición generalmente despliega un aspecto compulsivo y a menudo toma la forma de una conducta agresiva que puede ser dirigida hacia otros o hacia el propio sujeto. Desde el punto de vista explicativo, la cuestión central es la compulsión a repetir. Como resultado de esta compulsión a repetir el paciente se coloca, deliberadamente, en una situación de angustia: repite la situación original de trauma. Sin embargo, en la repetición compulsiva el sujeto no recuerda el prototipo de sus acciones presentes; por el contrario, el sujeto tiene la fuerte impresión que la situación en la que se encuentra "atrapado" está enteramente determinada por las circunstancias presentes. El recuerdo reprimido está activo en el presente: el paciente, dice Freud, no recuerda nada de lo olvidado, sino que lo actúa[7]. La compulsión a repetir ha reemplazado a la capacidad de recordar. El sujeto repite en vez de recordar y repite bajo condiciones de resistencia. Esta teoría, central para la técnica analítica, aparece en un texto que Freud escribiera en 1914: "Recordar, repetir y elaborar".

La noción de repetición se conserva, asimismo, en el diagnóstico del desorden del stress postraumático que fuera codificado en 1980 en la tercera edición del *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. Los sueños traumáticos, los *flashbacks* y otras experiencias intrusivas son considerados memorias literales del evento traumático. Para el neurobiólogo B. Van der Kolk, figura central en el estudio científico del trauma, el evento traumático

[6] En 1980 Freud sugiere que la repetición era causada por memorias reprimidas de un trauma sexual. En 1897 abandona la teoría de la seducción y reorienta su trabajo hacia el estudio de los efectos de la represión de las fantasías eróticas infantiles. Sin embargo, en "Más allá del principio del placer" (1920) Freud reconoció la existencia de una tendencia a la muerte que actuaría en oposición al principio del placer.

[7] S. Freud, "Recordar, repetir y elaborar", *Obras completas*, vol. II, Madrid, p. 152.

es codificado en el cerebro de una manera diferente al de la memoria ordinaria. La memoria traumática es literal en el sentido de que no está integrada en la conciencia sino disociada de la misma y, por lo tanto, es imposible recuperarla por el recuerdo ordinario[8]. Por lo anterior, la memoria traumática en su repetición no está sujeta a los procesos usuales de integración. En consecuencia, desde esta perspectiva, la repetición es la reiteración literal y no la represión del evento traumático. Ambos modelos de repetición, la memoria literal (neurobiología) y la memoria represiva (psicoanálisis) han servido como conceptos claves para la interpretación de la historia del pasado reciente. D. LaCapra, por ejemplo, se sirve del modelo represivo mientras que C. Caruth se apoya en la interpretación de la memoria traumática como literal.

Es con relación a esta cuestión que Freud, en el ensayo de 1914, introduce el tópico de la transferencia: un fenómeno que él discute en términos de la relación entre el analista y el analizado porque, aunque la transferencia no esté confinada sólo a esta relación, la conducta de la repetición es observable directamente dentro del espacio analítico. Freud describe a la *transferencia* como el instrumento principal para "contrarrestar la compulsión del paciente a repetir y transformarlo en un motivo para el recuerdo". ¿Por qué la transferencia tiene este efecto? Si el recuerdo aparece, dice Freud, es porque la transferencia constituye algo así como "la palestra" en la que se permite que la compulsión a repetir del paciente se manifieste en forma libre. La transferencia constituye un "medio entre la enfermedad y la vida real a través de la cual se realiza la transición de una a otra". Este medio consiste, en gran medida, en una *actividad narrativa*: el analizado habla de su pasado, de su vida presente fuera del análisis, de su vida dentro del análisis. Freud nunca discutió explícitamente el carácter narrativo de la experiencia psicoanalítica, pero autores posteriores como Janet, Sherwood y Spencer han señalado su carácter central y han mostrado las formas en las que el diálogo psicoanalítico busca sortear los esfuerzos del analizado por mantener una especie de discontinuidad narrativa. El punto central de esta discontinuidad narrativa es bloquear partes del pasado personal y al hacerlo también bloquea los orígenes significantes de las acciones presentes. Ambos conjuntos de relatos deben generar cuestiones que permitan relacionarlos. Re-

[8] B. Van der Kolk, A. McFarlane and L. Weisath, *Traumatic Stress: The Effects of Overwhelming Experience on Mind, Body, and Society*, New York, 1996. B. Van der Kolk *The Body Keeps the Score: Memory and the evolving psychobiology of post traumatic stress*, Harvard Medical School, 1994.

cordar, entonces, no es rememorar eventos aislados, sino es ser capaz de formar una secuencia narrativa significativa de los mismos. Se intenta, entonces, integrar fenómenos aislados o extraños en un relato unificado. Es en este sentido que el psicoanálisis se arroga la tarea de reconstituir las historias de vidas individuales. Ahora bien, es importante subrayar, a los fines de este trabajo, que, en tanto la experiencia analítica intenta estructurar narrativamente una vida, sus criterios no son los de la verificación. El analista no está interesado en los hechos, sino en la capacidad de hacer un todo significativo de la historia de nuestra vida, intentando salvar la brecha entre la memoria traumática y la memoria narrativa. La tarea del psicoterapeuta, entonces, es lograr que el paciente pueda disolver su amnesia contando la historia del evento traumático. En definitiva, que pueda decir: "yo recuerdo". Para Janet, la memoria es la capacidad que tiene la persona de poder distanciarse de sí misma, pudiendo, entonces, representar sus experiencias, tanto a sí misma como a los otros, en forma de una historia narrada.

D. LaCapra, retomando estos análisis desde la historia, afirma: "la historiografía implica un trabajo sobre la memoria que inquiere en sus operaciones, intenta recuperar lo que ha sido reprimido o ignorado, y lo suplementa de modo tal que pueda proveer una distancia crítica sobre la experiencia y una base para la acción responsable"[9], y en otra parte agrega: "La historiografía puede ayudar a (...) conciliar con las heridas y cicatrices del pasado"[10]. De este modo, la historia se convertiría en una práctica mediadora que proveería la distancia necesaria sobre los acontecimientos de manera tal que, al restituirles su condición de pasado, contrarrestaría los efectos postraumáticos reconstruyendo la vida individual y social.

A la cuestión de los problemas de la representación de acontecimientos límites del pasado reciente, C. Caruth o D. LaCapra responden con una historiografía que toma como modelo de análisis la categoría de trauma. Para estos autores, una perspectiva teórica de esta naturaleza impediría caer en las limitaciones propias del *modelo documental o realista*, de un lado, o del *modelo constructivista radical o antirrealista*, del otro[11]. El objetivo del modelo documental

[9] LaCapra, *Representing*, 175.
[10] D. LaCapra *Writing History, Writing Trauma*, Baltimore, The Johns Hopkins university Press, 2001, p. 42.
[11] Cfr. M. Rothberg, *Traumatic Realism. The Demands of Holocaust Representation*, The University of Mennesota Press, 2000, p. 4, D. LaCapra, *Writing*, p. 1.

o realista de la historia se reduce a formular una narración continua en la que el valor de verdad de las proposiciones se infiere a partir de la evidencia de que se dispone. Para el modelo radical o antirrealista, por el contrario, los acontecimientos no pueden ser capturados a partir de esquemas tradicionales de representación y el acento debe ser puesto en factores ideológicos, estéticos o retóricos puesto que el objeto se encuentra más allá de todo conocimiento posible. En el primer caso, las insuficiencias del modelo se traducen en que transforman al discurso histórico en una serie de proposiciones asertóricas que soslayan las implicaciones del historiador en los acontecimientos abordados y, al hacerlo, ignoran los presupuestos y los compromisos afectivos y valorativos que suscita el trauma. En el segundo caso, se imposibilita el discurso histórico al convertir al acontecimiento en incognoscible. La coexistencia de estas dos aproximaciones opuestas constituye, para algunos, no sólo un síntoma que testifica la naturaleza conflictiva de los fenómenos estudiados sino que, además, da cuenta de la necesidad de una metodología interdisciplinaria para abordarlos. Si la categoría de trauma conviene a los eventos del pasado reciente, una perspectiva psicoanalítica de la historiografía no es sólo plausible sino deseable. Puesto que la actividad cognitiva de superar resistencias y el reconocimiento son las implicaciones de la situación analítica, esta experiencia es transformada por la historiografía en un modelo estructural. Se califica, entonces, de reduccionista a la actitud de confinar al psicoanálisis a una psicología del individuo y se considera que ciertos conceptos claves, tales como transferencia, rechazo, negación, repetición y elaboración son cruciales en el intento de elucidar no sólo la relación entre culturas sino, por sobre todo, la relación del presente con el pasado.

La noción de trauma se constituye en la condición de posibilidad de comprender la historicidad de las sociedades contemporáneas herederas de los acontecimientos trágicos del pasado reciente. En este contexto el uso sociocultural de los conceptos psicoanalíticos no debe ser entendido como analógico sino que se considera que los mismos atraviesan la oposición entre individuo y sociedad en la medida en que los procesos a los que refieren involucran el estatus social del individuo. El uso de técnicas estándar en la autenticación de documentos, las notas a pie de página, la validación empírica de las afirmaciones –utilizados como únicos recursos de la investigación historiográfica– conduce, a juicio de algunos, a una excesiva objetivación y normalización de fenómenos como el Holocausto a través de

"narrativas armónicas"[12]. Un cierto tipo de *empatía*, entendida como un componente afectivo difícil de controlar (*empathic unsettlement*), es necesario para la comprensión histórica de estos fenómenos. Dicha empatía, según D. LaCapra, está ligada "con una relación transferencial con el pasado, y constituye el aspecto afectivo de la comprensión, el cual pone límites a la objetificación (*objectification*) e involucra al historiador con el pasado, sus actores y víctimas". El concepto de transferencia no es una simple analogía con la situación analítica sino que esta última es entendida como una versión condensada de un proceso transferencial general que se cumple en todas las relaciones. Desde esta perspectiva, el recurso a la transferencia es metodológicamente insoslayable a la hora en que el historiador debe enfrentarse con los testimonios de los sobrevivientes. La importancia de los testimonios orales va más allá de la información documental que pudieran ofrecer. El testimonio no es valorado en la medida en que pueda ofrecer un relato de lo que "verdaderamente ocurrió"[13]. Por el contrario, en el intento por comprender empáticamente la experiencia del pasado, el historiador se ve afectivamente implicado en su relación con la víctima, lo que posee consecuencias generales en el resultado de la investigación histórica.

En la memoria traumática del sobreviviente, el acontecimiento experimentado no está sujeto a un recuerdo consciente sino que es compulsivamente repetido en el presente: retorna en pesadillas, *flashbacks*, ataques de ansiedad y otras formas intrusivas de conductas repetitivas características de una ruptura del horizonte de sentido. De esta forma el pasado es revivido de modo incontrolado en el presente de manera tal que, al romperse la distancia temporal entre ambos, pasado y presente colapsan. El sujeto es performativamente atrapado en la repetición de las escenas traumáticas, escenas en las que el sujeto revive el pasado en el presente y se bloquea cualquier distinción temporal. En síntesis, caemos en la paradoja de que las víctimas de memorias traumatizadas no pueden ser testigos del trauma vivido en el sentido de narrarlo y representarlo cognitivamente a otros y a sí mismos: todo lo que pue-

[12] *Writing*, p. 103.

[13] Comentando el caso de una sobreviviente de Auschwitz, que en su relato se refirió a "las cuatro chimeneas" del campo de concentración, D. LaCapra afirma que su testimonio no queda invalidado por ninguna reconstrucción empírica puesto que lo que la mujer testifica es su experiencia personal. Cfr. *Writing*, pp. 86-89.

den hacer es repetir la experiencia como si estuviese literalmente ocurriendo de nuevo. En palabras del psicoanalista D. Laub: "la sola circunstancia de *haber estado dentro del evento* (...) hace impensable la noción de que un testigo pudiese existir (...) Uno podría decir que no ha habido, históricamente hablando, testigo alguno del Holocausto"[14]. Sin embargo, como resultado de la *relación transferencial* que el historiador mantiene con su objeto de estudio, los procesos activos de la misma son repetidos en el relato historiográfico. Es decir, el rasgo de la implicación del historiador se manifiesta en la tendencia a repetir, de algún modo u otro, los aspectos traumáticos de los procesos estudiados en el resultado de su investigación. Reconocer un aspecto transferencial en la comprensión histórica de acontecimientos límites, supone aceptar una tendencia a la identificación con los participantes de los mismos. De este modo la repetición (*acting out*) se encuentra presente en el relato del historiador en la medida en que éste está implicado afectivamente en los problemas que estudia.

La *elaboración*–que en su traducción inglesa (*working through*) conserva la noción de "trabajo" que Freud le diera en la acepción alemana (*durcharbeitung*)– es una práctica articuladora que, dentro de la relación de transferencia intenta distinguir el pasado del presente. Para Freud, la elaboración designa el componente dinámico de una actividad cognitiva que conduce al reconocimiento cuando está enderezada contra las resistencias. Es decir, la elaboración trata de contrarrestar la fuerza a repetir compulsivamente y transformar la experiencia repetida en un recuerdo, restituyendo la distancia crítica con el presente: involucra el intento de adquirir cierta perspectiva sobre la experiencia sin, por eso mismo, negarla. Aceptado el aspecto transferencial de la comprensión histórica de eventos extremos, la elaboración se transforma, entonces, en un momento necesario de la misma cuyo objetivo es restituir la distancia crítica con dichos acontecimientos a través de la escritura histórica, conciliando, así, a los grupos con su pasado. Esta dimensión de la comprensión histórica posee consecuencias ético-políticas en la medida en que permitiría recuperar las dimensiones temporales que son condición de posibilidad para la acción responsable: ni una fidelidad ciega al pasado, ni un olvido del mismo. Sin embargo, aquellos que adoptan esta perspectiva teó-

[14] D. Laub, "Truth and Testimony: The Process and the Struggle", en C. Caruth, *Trauma: Explorations in Trauma*, Baltimore and London, 1995, p. 66.

rica en la historiografía reconocen que, con respecto a un fenómeno de las características increíbles del Holocausto, "puede ser imposible, aun para aquellos nacidos más tarde, trascender el evento completamente y ponerlo en el pasado, simplemente como lo pasado"[15]. La naturaleza traumática del acontecimiento excede cualquier cierre de tipo narrativo impidiendo, por lo mismo, escribir su historia.

La cuestión de la interpretación de los fenómenos socioculturales en términos psicoanalíticos conlleva a algunos problemas teóricos insoslayables. La temporalidad del trauma es incompatible con la temporalidad histórica tanto si el fenómeno de la repetición es entendido como el retorno de lo reprimido o el retorno de lo literal. La identificación de la comprensión histórica con la situación analítica de la transferencia tiene como consecuencia la absorción de la repetición traumática al interior del trabajo del historiador: la circularidad propia de la temporalidad repetitiva no puede ser trascendida. Tanto el terapeuta como el historiador son "contagiados" por la tendencia de la víctima a contaminar a otros. La cura, en el caso del psicoanálisis o el relato historiográfico, en el caso de la historia no logran cerrar nunca por completo la brecha entre la memoria traumática y la memoria narrativa.

La noción de memoria traumática como la imposibilidad de organizar retrospectivamente los acontecimientos en una narración con sentido obstruye la distinción entre pasado y presente. Dicha distinción constituye la condición de posibilidad de la temporalidad histórica, fundamento de la historia como disciplina profesional puesto que en un presente histórico convive un sentido de la continuidad con el pasado, pero, a su vez, un sentido de alteridad con el mismo: el presente se vive como diferente aun cuando se lo piense como resultado del pasado. En otro sentido, la teoría del trauma aplicada a las reconstrucciones historiográficas del pasado reciente constituye una contribución inesperada a lo que I. Hacking ha denominado la "memoro-política" de nuestros tiempos: nadie quiere ser una víctima pero aspirar al estatuto de víctima conlleva indudables beneficios. En efecto, el trauma es una manera de "construir" un cierto tipo de personas, una forma en que los individuos pueden concebirse a sí mismos y a partir de la cual adquirir derechos para cierto tipo de compensaciones. Sin embargo, cuando el modelo es

[15] *Writing*, p. 152.

aplicado a las víctimas del Holocausto, a los veteranos de Vietnam o a los sobrevivientes de Hiroshima, implica que todos los participantes de dichos acontecimientos –ya sean las víctimas que sufren de repetitivos *flashbacks* o los perpetradores que ahora sienten culpa por lo que alguna vez hicieron– están sujetos a las mismas consecuencias. La expansión que permite la categorización de los fenómenos del pasado reciente como traumáticos conlleva la tendencia a colapsar las distinciones entre víctimas y perpetradores o, simplemente, entre las víctimas y los que no lo son.

Finalmente, se puede advertir que concebir la tarea de la historia como la reconciliación de los pueblos con sus pasados traumáticos soslaya la función cognitiva primaria de la disciplina. El conocimiento ocupa un rol muy diferente en el psicoanálisis y en la historiografía. Para Freud las resistencias no se sortean comunicando al paciente el conocimiento de los resultados del trabajo interpretativo del terapeuta. Por el contrario, la comunicación de los resultados arribados a partir de la investigación documental constituye el objetivo primario de la operación historiográfica.

Bibliografía recomendada

CUESTA BUSTILLO, Josefina (comp.), *Memoria e historia*, Ayer, Madrid, 1998.
DE CERTEAU, Michel, *Historia y psicoanálisis*, México, Universidad Iberoamericana, 1995.
LORENZ, Chris, "¿Historia como trauma? Algunas reflexiones acerca de los debates alemanes sobre la historia nazi", I Congreso Internacional de Filosofía de la Historia, Universidad Nacional de Buenos Aires, CD, 2000.
MUDROVCIC, María Inés, "Alcances y límites de perspectivas psicoanalíticas en historia", *Dianoia*, Vol. XLVIII, N° 50, México, 2003.

Bibliografía general

CARUTH, Cathy, *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1996
LACAPRA Dominick, *Representing the Holocaust. History, Theory, Trauma*, New York, Cornell University Press, 1994.
———— *Writing History, Writing Trauma*, New York, Cornell University Press, 2001.
LANGMUIR, Gavin, *History, Religion, and Antisemitism*, Berkeley, University of California Press, 1990.
LEYS, Ruth, *Trauma. A Genealogy*, Chicago, University of Chicago Press, 2000.
ROTHBERG, Michael, *Traumatic Realism. The Demands of Holocaust Representation*, The University of Minnesota Press, 2000.
VAN DER KOLK, Bessel *The Body Keeps the Score: Memory and the evolving psychobiology of post traumatic stress*, Harvard, Harvard Medical School, 1994

El debate sobre narratividad en la nueva filosofía de la historia

Verónica Tozzi

En *Pensar la historia* el conocido historiador medievalista Jack Le Goff nos dice que la "historia empezó siendo un *relato*, el relato de quien puede decir: 'vi, sentí'. Este aspecto de la historia-relato, de la historia-testimonio, nunca dejó de existir en el desarrollo de la ciencia histórica" (p. 11). Estamos acostumbrados a leer historias cuya estructura es la de una secuencia específica de enunciados (elemento básico) temáticamente conectados, algunos funcionan como principios (inaugurales), otros como ocasionantes de desarrollo, y, finalmente, están aquellos que cumplen la función de clausurar, acabar el relato y dar la imagen de totalidad. Sin embargo, la asociación de la historia a la narrativa fue duramente criticada a lo largo del presente siglo. Tal como lo desarrollaron Paul Ricoeur, Louis Mink, Hayden White, Frank Ankersmit, David Carr y el propio Le Goff (entre otros) la historia narrativa fue atacada desde el positivismo y la escuela de *Annales*. El primero, encuentra a la narrativa como un típico caso de incompletitud explicativa. La última, rechaza la narrativa por su asociación con la historia política, aquella que entroniza al individuo (portador del cambio histórico) y al acontecimiento singular (los cambios más significativos serán los puntuales, aquellos que afectan a la vida de los individuos por su brevedad e instantaneidad). Historia episódica (*événementielle*), historia política, historia narración serán sinónimas. Ambas corrientes abogan por una historia científica: una, proponiendo emular las explicaciones nomológicas de las ciencias naturales; la otra, atendiendo a la "larga duración", a las estructuras profundas detrás del acontecimiento, pero la intención es la misma, la sustitución de la narración por la explicación.

Ahora bien, en forma casi paralela (y paradójica) a esta búsqueda de fundamentos científicos de la historiografía, presenciamos, en esta segunda

mitad del siglo, el renacimiento del interés por la historia relato y su defensa como forma propia y característica de escritura de la historia, forma que subyace aún en aquellos escritos manifiesta y militantemente antinarrativos. Pero es un renacimiento que tal vez por su mismo carácter reivindicador es altamente conflictivo. Justamente, en la nueva filosofía de la historia, la noción de explicación, como concepto clave para dar cuenta del *status* del conocimiento histórico, es desplazada por el concepto de narración. Asimismo, la pregunta por la estructura adecuada de las explicaciones dadas por el historiador es reemplazada por la cuestión del *status* epistemológico de los relatos históricos. Es decir, la pregunta por la racionalidad o no de las explicaciones dadas por el historiador es abandonada en favor de la pregunta por el realismo o no de las narraciones historiográficas. Este desplazamiento de preocupaciones y problemas –el cual significó una ruptura entre ambos debates– se dio en forma paralela al giro lingüístico y al giro histórico-pragmático en la filosofía de las ciencias. El primero –giro lingüístico– caracterizado por un interés en los instrumentos lingüísticos en sí mismos (socavando la distinción entre lenguaje del historiador y aquello de lo que habla). El giro histórico-pragmático, por su parte, reclama prestar atención a la práctica historiográfica real lo cual implica el abandono de las cuestiones esencialmente normativas. Es decir, las preguntas en torno de cómo la historia debe conducirse para llegar a ser científica deben reemplazarse en favor de investigaciones concretas de por qué los historiadores, en un contexto determinado, prefieren una interpretación a otra.

Al igual que en el debate sobre explicación las posiciones en torno de la narrativa histórica son muchas y variadas. Esta variedad es ampliada (a diferencia de lo que ocurría en el debate sobre explicación) por la diversidad de tradiciones filosóficas que muestran interés por este tópico (fenomenología, hermenéutica, filosofía analítica, estructuralismo y postestructuralismo), así como la diversidad de disciplinas que aportan luces al problema (teoría literaria, historiografía, filosofía del lenguaje, filosofía de la historia, epistemología). Si bien muchos de ellos concuerdan en cuanto a que para una efectiva dilucidación de la narrativa como instrumento cognitivo debe atenderse al lenguaje específicamente histórico y a la práctica historiográfica real, las consecuencias epistemológicas a las que llegan no son las mismas. Las posiciones van, en cuanto al giro histórico, desde la defensa de la racionalidad de la investigación histórica hasta la negación de la misma y la reducción determi-

nista de cada tipo de historiografía a su contexto histórico de producción. Con respecto al giro lingüístico, las posiciones van desde una concepción que encuentra una continuidad entre el lenguaje y pensamiento del historiador, por un lado, y lenguaje y pensamiento de los actores sociales, por otro –continuidad que permite fundar algún tipo de realismo y defender la racionalidad de las prácticas historiográficas– hasta una concepción que considera que el relato ejerce una imposición distorsionadora sobre el pasado real. En el presente capítulo haremos una reconstrucción del actual debate acerca del *status* cognitivo de las narrativas históricas, discriminando las diferentes posiciones y analizando las consecuencias epistemológicas de una concepción *narrativista* de la historia académica.

1. Sentando bases

Sólo podemos hablar verdadera y significativamente de un acontecimiento pasado después y tal vez mucho después de que sucedió. Un trabajo pionero y fundante acerca del rol de la narrativa para el conocimiento histórico lo constituye el famoso capítulo 4 de su *Analytical Philosophy of History*,[1] llamado sugestivamente "Oraciones narrativas". En dicho trabajo, Danto formula un argumento en contra de la creencia en un cronista ideal (autor de una crónica ideal) como modelo a emular por el historiador. "La introducción del cronista ideal tiene como objetivo analizar la creencia común en un pasado determinado y un futuro indeterminado. El cronista ideal sería aquel que registra todo lo que sucede en el momento en que sucede "(...) pues conoce lo que ocurre cuando ocurre, aún en otras mentes [y] tiene el don de la transcripción instántanea..." (p. 149). Danto demuestra que a pesar de estas "atractivas" habilidades el cronista ideal no puede realizar (registrar) lo verdaderamente interesante de la tarea del historiador, esto es: describir los acontecimientos históricos *en tanto históricos*, pues, si se me permite la reiteración, lo "histórico" sólo puede ser *conocido después del acontecimiento*. En otras palabras, hay un tipo de oraciones que le están vedadas al cronista ideal y que son las oraciones propias del escrito histórico: *oraciones narrativas*, éstas

[1] *Analytical Philosophy of History*, (1968) reimpreso en *Narration and Knowledge*, Columbia University Press, New York, 1985. Sigo la traducción castellana de 1989.

> (...) refieren a al menos dos eventos separados aunque sólo *describen* (y sólo son *acerca de*) el primer evento al que refieren. Comúnmente se expresan en tiempo pasado, e indudablemente resultará raro –por razones que quiero considerar aquí– expresarlas en cualquier otro tiempo verbal (p. 143).

La prohibición de formular con verdad oraciones narrativas por parte del cronista ideal tiene consecuencias, según Danto, para la intuición común de que el pasado es determinado de una vez y para siempre, pues si las oraciones narrativas sólo pueden describirse luego de la ocurrencia del acontecimiento habrá en principio infinitas (todas las que dé el tiempo) oraciones narrativas acerca del acontecimiento. Por ejemplo, el suceso descrito por la expresión no narrativa (permitida al cronista ideal) "hoy, día de navidad de 1642, está naciendo un bebé en Woolethorpe", puede ser sucesivamente "redescrito" por el historiador y no por el cronista ideal como "El autor de los *Principia* nació en Woolethorpe", y todas las que el historiador, a la luz de su conocimiento de sucesos posteriores, quiera formular. De este modo, si bien puede "creerse" que el pasado, en tanto suceso, está determinado de una vez y para siempre, la historia del pasado es indeterminada, y por lo tanto, en este respecto, similar al futuro. Esto nos permite concluir, con el mismo Danto, que cualquier organización del pasado en estructuras temporales diacrónicas o sincrónicas no se reduce al establecimiento de una magra conexión, sino que en ella interviene la categoría de significación. No sólo se busca establecer relaciones temporales o causales o del tipo que sean entre los sucesos, sino relaciones significativas, esto es, que respondan a las preguntas e intereses cognitivos de alguna comunidad de historiadores en particular. Por otra parte, con la exigencia de producir la unidad narrativa, Danto traslada esta misma necesidad de significación a la narrativa histórica, para dar cuenta de su función explicativa, función que cumple más allá de la verdad de sus oraciones componentes. "La organización narrativa es algo que *nosotros* hacemos. No sólo eso, sino que la imposición de una organización narrativa lógicamente nos involucra con un inexpugnable factor subjetivo" (*op. cit.*, p. 142).

Por tanto la unidad narrativa es inspirada en la propia elección temática del historiador y no en su correspondencia con todos los registros. Por todo ello, podemos afirmar que Danto no sostiene que el criterio para la aceptación o rechazo de las narrativas como totalidades sea la verdad por correspondencia de dicha totalidad. Justamente, esta aproximación a la dilucidación del carácter explica-

tivo de un discurso como independiente de la cuestión ontológica permite trazar un punto de continuidad entre algunos de los más importantes filósofos analíticos de la historia y la posición llamada narrativismo-imposicionalista, que veremos en seguida.

2. Una mirada a los debates sobre el *status* de la narrativa en la historia

El dilema actual acerca del *status* epistémico de la narrativa histórica surge de la supuesta incompatibilidad entre las notas distintivas del discurso narrativo y su pretensión de "representar" la realidad pasada. Los teóricos de la literatura han enumerado sus aspectos característicos, el *seleccionar* los hechos sobre la base de algún criterio o sesgo; *clausura* artificial creada por la elección de comienzo y fin; y la integración de los hechos de manera de configurar unidad y coherencia. En otras palabras, el debate se suscita por encontrar una tensión irresoluble entre la actividad constructiva del historiador y el objetivo profesado de contar verdades acerca del pasado. En general, tanto los defensores como los detractores de la narrativa intentan separarse del realismo histórico ingenuo en defensa de sus posiciones, esto es, no apelan a la idea de que la historia existe como un relato no contado, ya conformado y determinado, para ser contado por los historiadores. Voy a clasificar las estrategias defensoras de la narrativa histórica en dos grupos: primero, como una imposición distorsionante del pasado, segundo, como la forma primaria de comprensión de sujetos individuales y comunales.[2] Dos cuestiones son las que permiten esta clasificación: 1, el rol que otorguen al criterio de verdad o falsedad para dirimir entre narrativas históricas en competencia y 2, la relación entre la experiencia humana del paso del tiempo y la configuración de la misma en forma narrativa.[3]

[2] Sigo en esta clasificación a Andrew Norman, "Telling It Like It Was: Historical Narratives on their own Terms", *History and Theory*, XXX, 2, 1991, 119-135.

[3] Habría un tercer grupo, antirreferencialistas, para quienes en la narrativa, en tanto juego de lenguaje autónomo no científico, sus reglas serían la coherencia, comprehensividad y seguibilidad. Exponente de esta concepción es Lyotard. En razón de la importancia otorgada por el antirreferencialismo al aspecto poético de la narrativa, no me detendré particularmente en esta corriente sino que la discutiré junto con el imposicionalismo.

2.1. Imposicionalismo radical.

Estos autores aceptan que las narrativas históricas se proponen referir, contar la verdad acerca del pasado. Sin embargo, también creen que la actividad de *contar una historia* inevitablemente *impone* una estructura narrativa distorsionante sobre el pasado. Exponentes de esta posición son Louis Mink, Hayden White y Frank Ankersmit.

"Ha sido una presuposición conceptual del sentido común que la historiografía consiste en narrativas que pretenden ser verdaderas, mientras la ficción consiste en narrativas imaginarias para las cuales creencias y pretensión de verdad son suspendidas,... pero que el pasado real es un relato no contado es una presuposición, no una proposición conscientemente afirmada o argumentada."[4] La idea de que las historias no son vividas sino contadas es tal vez la que hizo famoso al tempranamente desaparecido Louis Mink, idea cuya aceptación o rechazo divide aguas entre todos aquellos que defienden la narrativa como un instrumento cognitivo en su propio derecho en dos grupos bien definidos: los que tratan de preservar la distinción entre historia y ficción o historia y literatura, y aquellos que no, en una serie de ensayos entre los que se destacan *History and Fiction as Modes of Comprehension*, *The autonomy of Historical Understanding* y *"Narrative Form as a Cognitive Instrument."*[5] La narrativa, por un lado, es un instrumento cognitivo primario e irreductible de hacer comprensible el flujo de la conciencia (p. 185). No es un sustituto imperfecto para formas más sofisticadas de explicación y comprensión científicas, aunque indefinidamente mejorable en claridad y sutileza. Pero, por el otro, es un acto de la imaginación: es decir las historias (*stories*) no son descubiertas sino construidas. Nuestra experiencia de vida no tiene en sí misma la forma narrativa, tiene comienzos, medios y fines. En lugar de transferir las cualidades de la narrativa a la vida misma, resulta más adecuado decir que las cualidades narrativas son transferidas del arte a la vida. Hay esperanzas, planes, batallas e ideas, pero sólo retrospectivamente en los relatos son esperanzas insatisfechas, planes descarriados, batallas decisivas, ideas seminales

[4] Mink, Louis, *Historical Understanding*, (Brian Fay, Eugene Golob y Richard Vann; ed.) Cornell University Press, New York, 1987, p. 188.
[5] Incluidos en Mink, *op. cit.*

Ahora bien, ¿de dónde viene la suposición de que la historia misma tiene forma narrativa? La idea de la historia como algo a descubrir más que a construir, es decir una concepción realista de las narrativas, presupone que tengamos claras tres nociones fundamentales: la de "objetividad histórica", la de "verdad" la de narrativa, y la de "evento".

1° La noción de "objetividad histórica" presupone la de "historia universal"[6]; el pasado de hecho es una historia no contada, pero entonces, ¿cuál es la relación entre las múltiples narrativas? o, ¿qué se obtiene al unir las diferentes narrativas en una única totalidad? Mink señala que la narrativa más comprehensiva tendrá su propia unidad formal, la cual es una nueva unidad que en lugar de unir, *reemplaza* la coherencia independiente de cada una de sus partes (p. 197).

2° La noción narración verdadera es problemática, pues la combinación narrativa de relaciones entre acontecimientos no está sujeta a confirmación o disconfirmación. La narrativa histórica en tanto histórica afirma representar, a través de su forma, parte de la complejidad real del pasado, pero como narrativa es un producto de construcción imaginaria que no puede defender su afirmación de verdad por ningún procedimiento aceptado de argumentación o autentificación (p. 199).

3° La noción misma de acontecimiento que es aquello que se relaciona en una narrativa no admite una ontología realista. No podemos distinguir los acontecimientos de sus descripciones, ni considerar que existen acontecimientos independientes de sus descripciones. Aquello que sea un acontecimiento dependerá de la narrativa en la que se lo incluya. Para Mink hay una incompatibilidad entre el concepto de acontecimientos y el de narrativa (p. 200). Los acontecimientos no son la materia prima para la construcción de narrativas; "acontecimiento" es una abstracción de una narrativa. Cómo sea un acontecimiento (en cuanto a duración o complejidad) no depende de una definición de 'acontecimiento', sino de una construcción de una narrativa particular que genera la descripción apropiada del acontecimiento, esto a su vez nos lleva a rechazar la idea de que el pasado es una historia no contada.

[6] Mink señala que el rastreo de la noción de "historia universal" (tan vieja como la Ciudad de Dios de Agustín) permite descubrir el origen en la creencia en la historia como algo a descubrir más que como a construir. Afirma: "... yo aventuro que el concepto de 'historia' universal no ha sido abandonado, sino el de 'historiografía' universal" (p. 194).

No puede haber historias no contadas como conocimiento no conocido. Puede haber hechos pasados aún no descritos en un contexto de forma narrativa (p. 201).

Esta misma idea es la que subyace a su consideración de que el tiempo no es la esencia de las narrativas (p. 57). "En la comprensión de una narrativa el pensamiento de una sucesión temporal como tal se desvanece, dado que el final está conectado como la promesa del comienzo como el comienzo con la promesa del final, y la necesidad de la referencia retrospectiva cancela la contingencia de la referencia prospectiva. Comprender la sucesión temporal significa pensarla en ambas direcciones de una vez, y entonces el tiempo ya no es más el río que nos arrastra, sino el río desde la visión aérea, río abajo y río arriba en una simple mirada." Expresiones todas de una consideración de la vida y acción humana como sin sentido *per se*, cualquier sentido que se le otorgue es un acto de la imaginación (pp. 56-57).

La idea de que las secuencias de acontecimientos reales poseen los atributos formales de los cuentos que relatamos acerca de los acontecimientos imaginarios sólo podría originarse en deseo, ensoñaciones y sueños. El trabajo de White, un historiador intelectual, se aboca a mostrar la imposibilidad de distinguir relatos históricos de los de ficción, así como a rastrear genealógicamente la asociación entre historiografía académica y forma narrativa. Veremos en sus primeros trabajos el desarrollo de dos estrategias de análisis: una de carácter formal-estructuralista del texto histórico y otra de carácter histórico-contextual, que relaciona diferentes formas de escribir historia con diferentes situaciones históricas. Veamos la primera. En *Metahistoria* (1973), la obra que lo hizo conocido, se analiza la estructura narrativa propia de los grandes trabajos historiográficos y de filosofía de la historia del siglo diecinueve. Es aquí donde aparece por primera vez expuesta su bien conocida teoría del discurso histórico llamada tropología. La dimensión explícita de cualquier discurso histórico, esto es, su modo de explicación (organicista, mecanicista, formalista o contextualista), sus compromisos ideológicos (radical, liberal, conservador, revolucionario), las diferentes formas de narrar (romántica, trágica, satírica o cómica) y finalmente la forma de combinar todas estas opciones, se explican, en última instancia, por referencia a un nivel precrítico, poético y constructivo. Este nivel está constituido por diferentes modos de prefiguración discursiva provenientes de la literatura, los llama tropos y son cuatro: metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía. Su carácter prefigurativo se ma-

nifiesta en que determinan la posterior elección de estrategias por parte del historiador, pues gracias a ellos los elementos del caótico registro histórico pueden ser conceptualizados como para ser conformados en una narración. White aclara muy bien que su enfoque es textual y formalista y concluye que al analizar las narrativas históricas como lo que efectivamente son, textos, ellas no se distinguen en nada de las narrativas ficcionales.

La segunda estrategia la encontramos desarrollada en *El valor de la narrativa en la representación de la realidad* (1992) donde White, adoptando una actitud irónica, salta del texto al contexto para ofrecer una explicación histórico-contingente de la asociación entre el conocimiento del pasado y su expresión en forma narrativa, asociación que él llama 'narrativización".[7] Con tal denominación pretende distinguir el simple contar o relatar una historia, una actividad que abiertamente adopta una perspectiva y, por otro lado, un discurso que finge hacer que es el pasado el que habla en forma de relato (véase pág. 18). Pero, dice White, si la narrativización consiste en darle a los acontecimientos reales la forma de relato, es lícito preguntar, ¿cuál es la función cultural del discurso narrativizante? (véase pág. 20). La respuesta White la encuentra en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel, detrás de la narración de acontecimientos reales debe existir un tipo de sujeto que proporcione el impulso para registrar sus actividades, el verdadero sujeto de este registro es el Estado, "(...) cuando no hay imperio de la ley, no puede haber ni un sujeto ni un tipo de acontecimiento que se preste a representación narrativa (...) nada es posible sin una noción de sujeto legal que pueda servir de agente, agencia y tema de la narrativa histórica..." (cf. págs. 27-28).

En definitiva, su rastreo histórico devela la necesidad de moralizar subyacente a toda narrativización. Concluye, de este modo, que la creencia en que la narrativa representa acontecimientos reales surge del deseo de que éstos muestren la coherencia, integridad, plenitud y clausura de una imagen

[7] "(...) el tropo de la ironía (...) afirma en forma tácita la negativa de lo afirmado positivamente en el nivel literal, o lo contrario. (...) es en cierto sentido metatropológica, porque se despliega en la conciencia autoconsciente del posible mal uso del lenguaje figurativo" (White, 1992, págs. 45-46). "Por eso las caracterizaciones del mundo expresadas en el modo irónico a menudo son vistas como *intrínsecamente* refinadas y realistas. (...) intrínsecamente hostil a (...) explicación formista, mecanicista y organicista"(Ibíd. pág. 46). Es decir, favorecerá el contextualismo, el mismo que White utiliza en este artículo.

de la vida que es y sólo puede ser imaginaria (pág. 24). En suma, White deriva el carácter ficticio de la narrativa a partir de un relato proporcionado por él en el que muestra 1) la contingencia de la asociación historia académica y expresión narrativa y 2) el carácter fundamentalmente moral de esta alianza, es decir la asociación está motivada en la búsqueda de legitimación pretendida por un sujeto social. En este sentido, los historiadores participarían de, u obedecerían a, ese propósito, por lo cual, la historiografía científica y la "popular" o comunal, cumplirían la misma función y serían igualmente distorsionadoras.

Atendiendo a su crítica metahistórica la estrategia formalista adoptada no se apoya en un argumento metafísico acerca de la existencia o no de los sucesos pasados como el Romanticismo, la Revolución Francesa o el Holocausto, todavía más, es suficientemente sensato como para admitir la objetividad y confiabilidad de la información obtenida a partir de los datos históricos. Sólo que partir de ella no puede inferirse alguna forma u otra de narración, ya que el relato histórico es una forma impuesta al pasado. Por todo ello, en lugar de antirrealismo será más adecuado bautizar como imposicionalismo a esta particular conjunción que admite, por un lado, acontecimientos y datos históricos, y concibe, por otro, al relato histórico como pura forma discursiva. El resultado de esta concepción es profundamente desmitificador, pues las narrativas historiográficas no sólo no pueden ser verdaderas por ser esencialmente poéticas, sino que son distorsionadoras de los acontecimientos pasados pues pretenden encontrar en ellos elementos poéticos que por su naturaleza sólo pueden ser discursivos y nunca pertenecer a los acontecimientos mismos. Sin embargo, su teoría de la historia no es escéptica ni negativa sino que por el contrario es una llamada de atención a la particular forma en que la historia nos brinda conocimiento, algo que sólo apreciaremos si indagamos en los desarrollos de la teoría literaria en lugar de en la epistemología y la filosofía de las ciencias, donde siempre hemos tenido como resultado el carácter subdesarrollado de la misma.

Además de *Metahistoria*, y *El contenido de la forma*, la obra de White comprende otras dos compilaciones: *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism* (1982) y *Figural Realism. Studies in the Mimesis Effect* (1999).[8] La recepción de

[8] Una selección de artículos de estos dos títulos ha sido editada en castellano en White, 2003.

su trabajo suscitó una gran controversia, convocando a historiadores, filósofos y teóricos literarios a contribuir en esta tarea de develar los mecanismos poéticos que funcionan en la composición del escrito histórico. Los desarrollos teóricos de Hayden White manifiestan dificultades, tensiones y conflictos difíciles de resolver y disolver, sin embargo ello es el resultado de su intento de dar cuenta de ese esfuerzo por parte de la disciplina histórica de ofrecer no sólo interpretaciones verdaderas del pasado sino significativas para una audiencia contemporánea responsable. Es por ello que su obra ha marcado un antes y después en la filosofía de la historia.

...las artes visuales y el estudio de la historia tienen más en común que el estudio de la historia y la novela (histórica). El estudio de la historia es más una "representación" (depiction) que una "verbalización" del pasado.[9] En 1982 hace su aparición en la escena el teórico de la historia holandés Frank Ankersmit con la publicación de *Narrative Logic*,[10] en donde se realiza un análisis semántico del lenguaje utilizado por los historiadores. Continuando la renovación whiteana, Ankersmit se propone indagar en los mecanismos de la representación tomando como insumos por un lado los desarrollos de la filosofía del lenguaje del segundo Wittgenstein, Quine, Searle, Davidson y Rorty, y por el otro los recursos provistos por teóricos de la representación pictórica como Gombrich o Goodman. Específicamente, analizará la relación entre narrativa histórica y mundo inspirándose en las investigaciones sobre la relación entre pinturas y mundo. De este modo, Ankersmit se independiza de la tendencia del "narrativismo" a acentuar la utilidad de la teoría literaria para la teoría histórica, buscando un *justo medio* entre las fallidas pretensiones de fundar una historia científica y las supuestas consecuencias irracionalistas del narrativismo imposicionalista. En particular elabora un modelo de racionalidad narrativo independiente del criterio de verdad-falsedad (CVF en adelante), pero que a la vez no implica que los enunciados que componen una narración no puedan ser evaluados a la luz del mismo. Debemos entonces cambiar de enfoque que evite el falso dilema de escoger entre el CVF o la irracionali-

[9] Ankersmit, Frank., "Statements, Texts, and Pictures", en Ankersmit y Kellener (ed.) *A New Philosophy of History*. The University of Chicago Press, Chicago, 1995.

[10] Ankersmit, Frank, *Narrative Logic: A semantic analysis of the Historian's Language*, Groningen, 1981. El presente apartado fue elaborado por Marcelo Chiantore y Nicolás Lavagnino, teniendo en cuenta además *Historical Representation*, Stanford, Stanford University Press, California, 2001.

dad, porque reposa en la errada creencia de que las narrativas históricas son una mera sumatoria de enunciados que refieren a la realidad pasada. Más bien, los enunciados que componen una narración cumplen una doble función: referir a cosas o aspectos del pasado, y contribuir a la "imagen" del mismo que el historiador quiere presentar en su narración y que bautiza "Sustancia Narrativa". Es decir dichos enunciados contienen dos sujetos lógicos distintos: los "sujetos narrativos", aquellos que refieren a entidades o aspectos del pasado, y las "sustancias narrativas", sujeto lógico del cual hablan básicamente las narrativas, y que es el protagonista de la segunda función de los enunciados. Mientras que las descripciones son puro lenguaje, las narraciones combinan rasgos del lenguaje y de las cosas, al igual que como sucede con las mesas y los perros. Ante una descripción tenemos la capacidad de discernir si es verdadera o falsa, en virtud de que podemos comprobar si el objeto identificado por el *término-sujeto* tiene o no las propiedades que le atribuye el *término-predicado*. Pero las narrativas son cosas y las cosas no "refieren", a lo sumo podemos decir que "son acerca del" pasado, en donde "ser acerca de" debe ser entendido como una relación entre cosas que tienen el mismo estatus –por ejemplo un retrato y la persona retratada–, relación diferente de lo que entendemos por "referir", la cual implica una relación entre "puro" lenguaje y cosas.

Estas distinciones tienen por objeto mostrar cómo cuando el lenguaje es empleado para proveer una representación de la realidad, asume características que son propias de las cosas, de modo que se postula la existencia de una entidad intermedia entre el mundo de las cosas y el lenguaje que utilizamos para hablar sobre él; se trata, en suma, de *cosas lingüísticas* que comparten propiedades tanto con las cosas como con el lenguaje –"sustancias narrativas"–. En tanto *lingüísticas* pueden tratarse dentro de los marcos epistemológicos habituales –como descripciones para las cuales es válida la CVF– pero esto no es más que un punto de partida necesario pero no suficiente para la representación, ya que en tanto *cosas* establecen relaciones de representación con otras cosas, acontecimientos o fenómenos, de modo que sólo puede lidiarse con ellas a través de protocolos propios de la representación –en un terreno que se sitúa por fuera de la epistemología tradicional y dentro de la dimensión estética–. La idea es que al variar el uso –narrativo– de los nombres propios como "Renacimiento" en virtud de las definiciones y descripciones que lo acompañan en cada narrativa, emergen diferencias importantes a la

hora de establecer cuál es el referente del término en cuestión. Así cada relato histórico del Renacimiento es verdadero, desde el momento en que puede ser lógicamente derivado de la definición de Renacimiento que propone cada historiador, de lo cual se deduce que la verdad no es algo que esté en juego en tales desacuerdos definicionales, sino que lo que está en juego es que verdades nos son más útiles –que otras– para entender la *naturaleza* del periodo en cuestión. Para evaluar la utilidad o riqueza de las narrativas históricas deben entonces postularse otros criterios que no sean el de CVF, y para ello Ankersmit sugiere la idea de inspiración popperiana según la cual debemos elegir aquellas interpretaciones que sean más originales, consistentes y abarcadoras, menos convencionales y que, no obstante su excentricidad respecto de lo que consideramos "verdadero", no hayan podido ser refutadas sobre la base de la evidencia histórica existente.

Los criterios para preferir unas representaciones en detrimento de otras se vincularán entonces mucho más con las relaciones entre representaciones que con la idea de una supuesta adecuación de la representación a lo representado, dado que, según Ankersmit, la función de la representación –histórica, artística o política– es posibilitar una pluralidad en los modos de invocación y atribución de sentido, de forma de legitimar la tradición de las instituciones democráticas liberales occidentales. Éstas, sin embargo, no estarán sustentadas por criterios trascendentes afines a la ética kantiana, sino en motivos fundados en una razón transversal de índole predominantemente estética, capaz de respetar la identidad y la diferencia, hallar la unidad en lo múltiple y de favorecer las adaptaciones y las renovaciones en los modos de conocimiento e interpretación. Las sustancias narrativas, en tanto interpretaciones del pasado, son objetos que nos brindan un conocimiento profundo del objeto representado a diferencia de las descripciones que tan sólo nos brindan un acceso a la superficie de aquello que nos hablan. No esperamos de un texto que nos brinde sólo descripciones correctas del pasado, le pedimos que dé cuenta de la "naturaleza" de determinado periodo histórico, o de la "personalidad" de determinado personaje histórico. Del mismo modo, esperamos que satisfaga ciertas reglas indispensables de escala, coherencia y consistencia, reglas que sólo tienen sentido en el nivel narrativo. El propósito final de Ankersmit es mostrar la posibilidad de rescatar la racionalidad en las discusiones historiográficas después y a pesar del giro narrativista, pero no limitada a la verdad o falsedad de los enunciados que las

componen. Su introducción de las sustancias narrativas, si bien puede colisionar con algunas de nuestras intuiciones primarias, tiene el mérito de postular una agenda de problemas estimulantes para aquellos interesados en la teoría histórica y la representación en general.

2.2. Estrategia de la continuidad

Estos autores aceptan que las narrativas históricas se proponen referir, contar la verdad acerca del pasado, y consideran que esta pretensión se legitima en una relación de similitud entre el discurso narrativo y nuestra experiencia humana del tiempo. Exponentes de la misma son Paul Ricoeur y David Carr.

Narrar, seguir, comprender historias no es más que la continuación de estas historias no dichas esperando ser contadas. La tesis de que entre la actividad de narrar una historia y el carácter temporal de la existencia humana existe una correlación que no es puramente accidental, sino que presenta la forma de necesidad transcultural, es el punto de partida de Paul Ricoeur.[11] "(...) el tiempo se hace tiempo humano en cuanto se articula de un modo narrativo (...) la narración es significativa en la medida en que describe los rasgos de la experiencia temporal" (1995, p. 39). Es en la dilucidación conceptual de esta estrecha relación que Ricoeur, al igual que Carr y a diferencia de White, pretende defender el *status* cognitivo de la narrativa histórica, sólo que a diferencia de Carr y en consonancia con White, subraya el carácter activo de la narración como acto de la imaginación y no como mera experiencia vivida. Como veremos, su reflexión apunta a una propuesta más audaz y compleja y por ello más difícil de asir en términos de una argumentación filosófica precisa. Su desafío es construir una mediación del abismo cultural entre, por un lado, una concepción del tiempo que puede rastrearse hasta Agustín: donde la realidad del tiempo no es más que una sucesión, en cambio su medición y división en dimensiones temporales es un acto del alma en el que no interviene la narración, y, por el otro, una concepción de la narración, rastreable a la *Poética* de Aristóteles, en donde a pesar de articularse en términos de comienzo, medio y fin, el tiempo se reduce a la naturaleza y no a lo humano.

[11] Para esta exposición se ha trabajado P. Ricoeur, (1995) y "La metáfora viva y H. White", en H. White, *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Paidós, Barcelona.

Agustín indaga en la naturaleza del tiempo sin interesarse en fundarla en la estructura narrativa de la autobiografía de sus *Confesiones*. En la *Poética*, Aristóteles construye su teoría de la trama sin atender a las consecuencias temporales de su análisis dejando para la *Física* el estudio del tiempo.

La mediación consistirá en la articulación de la actividad de construcción de la trama –*mimesis* de la acción–,[12] fase identificada por Ricoeur como *mimesis* II, con la precomprensión del mundo de la acción, *mimesis* I, y con la refiguración de la misma por la recepción, oyente o lector de las narraciones, *mimesis* III. La composición de la trama se arraiga en la precomprensión del mundo de la acción: comprender una historia es comprender el lenguaje del hacer, esto es, si la acción puede relatarse es porque ya está articulada simbólicamente. Pero también el carácter temporal de la comprensión práctica es presupuesto por la composición narrativa: en la vida cotidiana experimentamos el tiempo en términos de las cosas de las que nos ocupamos, que cuidamos o nos preocupamos,[13] y esta temporalidad es descrita como inductora de narración. Esa relación que tenemos con el tiempo como aquello en lo que actuamos cotidianamente es la que exige ser configurada en términos de comienzos, medios y fines propios de la narración. En suma, la literatura sería incomprensible si no viniese a configurar lo que ya aparece en la acción humana. La *mimesis* II articula el antes (precomprensión) y el después (refiguración) de la trama por su carácter dinámico. En tanto arraigada en la mimesis I, la trama transforma lo episódico –una serie de acontecimientos– en una historia, e integra factores heterogéneos –acciones, circunstancias, agentes, resultados– en una síntesis coherente que se revela en la capacidad del lector de seguir una historia. Ahora bien, la inteligibilidad de la *mimesis II* –la configuración narrativa– exige como complemento una tercera fase que merece también llamarse *mimesis*, *mimesis* III, en la que se marca la intersección entre el mundo del texto y el mundo del lector. Esta articulación de las tres fases debe hacer frente a ciertas dificultades.

En primer lugar al peligro de círculo vicioso y/o violencia interpretativa en el paso de *mimesis* I a *mimesis* III a través de II. Por un lado, por tentarnos a decir que la narración pone consonancia donde sólo hay disonancia, da

[12] El término mimesis aparece definido en la *Poética* sólo contextualmente, Ricoeur se interesará por su uso como imitación o representación de la acción en el lenguaje (p. 83).
[13] La dimensión heideggeriana de *intratemporalidad* contribuye a la mediación.

forma a lo informe, consonancia, orden, forma sospechosos de ser meros artificios literarios. Pero la atribución unilateral de forma o consonancia a la narración y disonancia a la temporalidad soslaya el aspecto dialéctico de la relación, pues la defensa de la experiencia temporal radicalmente informe pareciera ser ella misma producto de la fascinación por lo informe que caracteriza a la modernidad. Por otro lado, la construcción de la trama no es nunca el simple triunfo del "orden". Así, la tragedia griega deja espacio al papel perturbador de las contingencias y reveses de fortuna, y, en la antinovela actual es la discordancia la que se impone desde el discurso a la experiencia a partir de un distanciamiento irónico frente a todo deseo de orden. Ahora bien, en lugar de deslizarse hacia una identidad estructural entre narrativa y vida, Ricoeur prefiere hablar de las vidas humanas como historias incipientes. Hay situaciones que obligan "(...) a otorgar a la experiencia temporal como tal una narratividad incoativa que no procede de la proyección de la literatura sobre la vida, sino que constituye *una auténtica demanda de narración*..." (p. 148), donde la expresión "*historias no narradas*" es perfectamente natural, pues, ¿no somos propensos a ver en los episodios de nuestra vida, historias *que piden ser contadas*, que ofrecen puntos de *anclaje* a la narración? (p. 148). ¿No concibe el psicoanálisis que la historia de una vida procede de historias inhibidas? Y, en las cortes judiciales, ¿no es la prehistoria de la historia narrada el estar enredado en varias historias por parte del reo?

En segundo lugar, debe explicar como se articula *mimesis* III en la *mimesis* II: seguir una historia es actualizarla en lectura, es decir, el texto es un conjunto de instrucciones de significación que serán ejecutadas por el lector pasiva y/o creativamente.

En tercer lugar, enfrenta el problema de la referencia: justamente la refiguración (mimesis III) de la experiencia temporal por la construcción de la trama es la entrada de la obra en el campo de la referencia: lo que se comunica está más allá del sentido de la obra pues es el resultado de una fusión de horizontes o intersección del mundo del texto y el mundo del oyente.

Finalmente, qué se puede decir de la relación entre narrativa histórica y narrativa literaria. Los historiadores no imponen una forma narrativa sobre secuencias de acontecimientos que podrían legítimamente ser representados en alguna forma no narrativa, sino que los debe encontrar porque ya fueron inventados (creados) por agentes humanos pasados quienes, por sus acciones, produjeron vidas importantes de ser contadas. Los agentes históricos

prospectivamente prefiguran sus vidas como relatos con una trama, con un significado. Los historiadores con sus narrativas hacen explícito el significado implícito en los acontecimientos históricos mismos. Mientras este significado es prefigurado en las acciones de los agentes históricos, los agentes mismos no pueden preverlos, debido a que las acciones humanas tienen consecuencias inesperadas, por ello el punto de vista del historiador no debe limitarse al del agente. Pero una historia no narrativa como la de *Annales* es incompleta, es drama con pura escena sin actores o una novela que es todo tema sin personajes. Los historiadores, por tanto, no sólo están justificados a contar historias acerca del pasado sino que no pueden hacerlo de otro modo sin parcializar el contenido completo del pasado histórico. En conclusión, Ricoeur no borra la distinción entre historia y ficción literaria, pero ambas pertenecen a la categoría de discurso simbólico. Ahora mientras difieren en sus referentes inmediatos (los acontecimientos reales y los acontecimientos imaginarios) tienen un referente último común: en tanto producen tramas narrativas, ambas se refieren a la experiencia humana del tiempo.

La vida es el constante esfuerzo o lucha para mantener o restaurar la coherencia narrativa frente al siempre amenazante caos. La coherencia narrativa es lo que encontramos o efectuamos en nuestra experiencia y acción, y es aquello que tratamos de restaurar cuando por cualquier razón la hayamos perdido. En *Time, Narrative, and History*,[14] David Carr, a través de una cuidadosa apropiación del análisis fenomenológico de la experiencia y la acción de Edmund Husserl, describe cómo nuestras vidas, individual y colectivamente, están estructuradas narrativamente. El trabajo de Carr no es inicialmente de fácil acceso, pero enmarcado en su especial interés por los reclamos de construcción y legitimación de la identidad personal y colectiva, encontraremos un hilo conductor en su intento de indagación de la estrecha relación entre investigación histórica y forma narrativa. Su tesis será que la narrativa académica de los historiadores, dirigida a relatar la experiencia y la vida de los sujetos colectivos, es una continuación, en el plano teórico, de aquello que se da en el práctico. Es la fenomenología la que nos permite apreciar, en primer lugar, la temporalidad inherente a la experiencia y a la acción individuales y a destacar que esta organización temporal no es la de una mera secuencia; por el contrario, en nuestra vida activa tenemos una conexión preteórica y pretemática con el

[14] Carr, David, 1986.

pasado y el futuro, en el sentido de que aun la experiencia más pasiva involucra no sólo la *retención* de lo ya pasado sino también la anticipación tácita o *protención* del futuro. Su punto no es simplemente que tenemos la capacidad psicológica de proyectar y recordar, sino que no podemos aun experimentar nada que ocurra, como presente, excepto contra el trasfondo de lo que sucedió y de lo que anticipamos que sucederá.

Carr alude al parentesco entre la estructura medio-fines de la acción y la estructura comienzo-medio-fin de la narrativa, ya que en la acción estamos siempre en el medio de algo, cautivos en el suspenso de la contingencia que se supone encuentra su resolución en la completitud de nuestro proyecto. Es más, no sólo acción y experiencia se estructuran narrativamente por exhibir comienzo, medio y final, sino también por la posibilidad de un interjuego entre diferentes puntos de vista, el de relator, de actor y de audiencia en la lucha para alcanzar y sostener la unidad y coherencia de nuestra historia de vida, unidad y coherencia que en la teoría literaria denominamos coherencia narrativa. Esencial a esta consideración es el efectivo riesgo de perder la coherencia narrativa de la vida personal, perder el sentido de nuestra vida o sucumbir a la locura y fragmentación personal. La coherencia narrativa debe verse como *standard*, tanto en el sentido de qué es lo normal, como en el sentido de un criterio desde donde mirar o analizar lo que se desvía hacia el caos y no al revés. La coherencia narrativa es un logro y una lucha contra el siempre amenazante caos.

La extensión de la estructura narrativa de la vida de los sujetos individuales a los sujetos colectivos, aquel que más interesa a la historia, será posible si abandonamos la perspectiva de la primera persona singular con la que estuvimos efectuando la descripción fenomenológica, y nos movemos hacia la de la primera plural: *nosotros*. Cada uno de nosotros vivimos, esto es, experimentamos y actuamos también como "nosotros", y en tanto tales, nos vemos inmersos en grupos constituidos narrativamente, compartiendo una historia común. Una comunidad existe donde una narrativa existe de un *nosotros* que persiste a través de sus experiencias y acciones. La idea de sujeto comunal o comunidad, como un tipo de sujeto colectivo, está inspirada en la noción de *Geist* de Hegel: "un yo que es nosotros, un nosotros que es yo".[15] Ahora, en tanto el historiador conoce la diferencia entre las consecuencias intenciona-

[15] En G. W. F. Hegel, *Phenomenology o Spirit*, transl. A. V. Miller (Oxford, 1877), 110. (Citado por Carr, 1986, pág. 150.) "Al describir la comunidad de reconocimiento mutuo, Hegel insiste tanto

das y las reales de la acción debe abandonarse la perspectiva de la primera persona –sea singular o plural– y el interés esencialmente práctico de la narrativa en la constitución de tales identidades, y adoptar la perspectiva de la tercera persona, abocándose a la constitución de narrativas con un interés cognitivo antes que práctico. Ahora bien, Carr, a diferencia de White y Ricoeur, admite los reclamos de la Escuela historiográfica de Annales acerca de que no toda historiografía es narrativa –acerca de acciones y experiencias– pues reconoce que lo que es importante en la sociedad y determina las acciones y experiencias de las personas son los factores económicos y sociales subyacentes.

En suma, no debe esperarse eliminar una forma de historia a favor de la otra o en la imposibilidad de que sean vistas como complementarias, sólo admitirse que los rasgos propios de la narrativa, la organización principio, medio y fin, la coherencia y la adopción de puntos de vista, no son importadas desde el discurso a la vida, hay continuidad de forma con la perspectiva de la primera persona singular en la vida del individuo y la primera persona plural en la vida de los grupos comunales. En este nivel la narrativa es literalmente constitutiva del grupo y del individuo. En otras palabras, la conexión que como sujetos individuales y colectivos tenemos con nuestro pasado humano es narrativa. La actividad narrativa, por tanto, es práctica antes de llegar a ser cognitiva o estética en la historia o la literatura, en suma, las narrativas "histórico-académicas" son una extensión de la estructura de la realidad que se proponen representar. Ahora bien, pregunta Carr, ¿en qué medida el modo en que los actores se comprenden a sí mismos debe ser tenido en cuenta por los investigadores? Su respuesta es que, *en tanto participante de su propia comunidad, el historiador encuentra un relato de ella.* Tal relato es escrito y reescrito en las transacciones políticas y sociales –uniendo el presente con el pasado hacia un futuro proyectado– y provee el contexto social en el que la disciplina del historiador se desarrolla. Por más parcial, conflictiva o errada que la autocomprensión de la comunidad sea, es parte de la realidad humana del pasado acerca del cual los historiadores escriben. Y cuando escriben acerca de ella, su reconsideración narrativa comparte la *forma* (al menos) de la narrativa original que es su objeto (p. 176) (cf. p. 170 a 176).

---

sobre la pluralidad como sobre la subjetividad y agencia de la unidad social, y la comunidad no es opuesta a los individuos que la conforman sino que existe precisamente en virtud de su consciente reconocimiento entre ellos y consecuentemente de ella" (Carr, D. 1986, pág. 150).

La investigación histórica se distingue de la narrativa (pretérita) de la actividad *narrativa de la existencia comunal*, porque a ésta la guía un *interés práctico*; la *narrativa histórica*, en cambio, está guiada por un *interés cognitivo*, busca la verdad. La narrativa histórica –no así la comunal– se construye además desde una posición *retrospectiva* del historiador, quien conoce la diferencia entre las consecuencias intencionadas y las reales de la acción (cf. p. 171). Ahora bien, cuando decimos que la narrativa histórica es sólo una extensión de la existencia histórica, y que la existencia histórica es la contraparte social de la forma en que los individuos experimentan y actúan en el tiempo, estamos afirmando todo esto acerca de *nosotros* mismos, no acerca de cualquiera. ¿Quiénes somos nosotros, entonces? Quizá sólo esa comunidad que se reconoce a sí misma como compartiendo una cierta concepción y una cierta forma de vivir en el tiempo, difiriendo, tal vez, comunidades pasadas, presentes y futuras (p. 183).

Conclusión

Más allá de las divergencias tal vez irreconciliables de los autores recorridos en el presente capítulo, hay ciertos rasgos comunes que no deberían soslayar. Más aún, deberíamos ver en el narrativismo un verdadero programa de investigación. En primer lugar, todos acuerdan en el carácter complejo del discurso histórico en donde se entrelazan dimensiones cognitivas, políticas y estéticas. La diferente ponderación de su preeminencia es lo que los diferenciará. Todos acordarán además en extraer dos consecuencias. Por un lado, la relevancia que tiene la reflexión sobre el *status* de la narrativa histórica por su rol fundamental en la construcción o constitución de la identidad personal y comunal. Por el otro, la necesidad de apropiarse de toda teorización acerca del lenguaje y el discurso, sea filosófica, literaria o científica, para contribuir a iluminar esa actividad ubicua y multifacética que llamamos narración.

Bibliografía recomendada

ANKERSMIT, Frank. *Historia y tropología. El surgimiento y la caída de la metáfora*. Fondo de Cultura Económica, 2004.

CARR, David, *Time, Narrative and History*. Indiana University Press, Bloomington Indianapolis, 1986.

DANTO, Arthur, "Oraciones narrativas" en *Historia y narración*, Paidós, Barcelona, 1989 (versión reducida en español de Analytical...)

LE GOFF, Jacques. *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*. Paidós, Barcelona, Buenos Aires, México, 1991.

RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*. S. XXI, México, Tomo 1.

WHITE, Hayden. *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. Fondo de Cultura Económica, México, 1992 (1ª ed. en inglés 1973).

———— *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, Barcelona, Paidós, 1992 (1ª ed. en inglés 1988).

———— *El texto histórico como artefacto literario*, Paidós, Barcelona, 2003, Introducción, Verónica Tozzi, Traducción, Verónica Tozzi y Nicolás Lavagnino.

El lugar de la historia en el pensamiento de Nietzsche

Mónica B. Cragnolini

Para abordar la problemática de la historia en el pensamiento nietzscheano, es necesario hacer varias distinciones. Tal vez la obra más conocida y generalmente citada con respecto a esta problemática sea la *Segunda* de las *Consideraciones Intempestivas*. Sin embargo, cabe recordar que ya un Nietzsche de dieciocho años se planteaba la temática del acceso del hombre a las concepciones de la historia universal en "Fatum e historia"[1] –un pequeño escrito en el que las relaciones libre voluntad-acontecimientos son analizadas–, y que el tema de la temporalidad se desplaza, en las obras de la madurez, a la cuestión del eterno retorno (lo que supone un quiebre con el paradigma de progreso de la historia). Asimismo, la idea de "genealogía" está presente en varias obras nietzscheanas, idea que está indicando una peculiar relación con el carácter histórico de los conceptos y las interpretaciones, en el marco de una noción de "filosofía histórica". Es decir, los niveles de análisis en la temática han de tener en cuenta la tensión entre el modo de aparición de la problemática en las diferentes etapas de la producción nietzscheana (y las consiguientes transformaciones de los conceptos), por un lado, y la "forma de hacer filosofía"–a la manera histórica y genealógica–, por el otro.

La Segunda de las Consideraciones Intempestivas

Nietzsche escribió sólo cuatro de las doce *Consideraciones Intempestivas*, que eran parte de su proyecto inicial. Estas cuatro obras indican, desde su tí-

[1] Nietzsche, Friedrich, "Fatum und Geschichte", en F. Nietzsche, *Jugendschriften*, Hrsg. von H. J. Mette, Berlin, Deutscher Taschenbuch Verlag, *Band 2, 1861-1864*, München, 1994, pp. 54-60.

tulo, una relación peculiar con el tiempo: son escritos "contra" el tiempo presente y a favor del tiempo "por venir".[2] En la primera, dedicada a David Strauss, aparece una problemática histórica que será retomada en la segunda, la idea del "filisteísmo cultural". "*Cultifilisteo*"[3] es un término que Nietzsche acuña para caracterizar al erudito que utiliza los estudios históricos como forma de "domesticar" los impulsos creadores y artísticos: un anuncio de la "*enfermedad histórica*", tema central de la segunda de las *Intempestivas*.

Es necesario ubicar esta *Segunda Intempestiva* en el contexto académico nietzscheano: luego de la publicación de *El nacimiento de la tragedia*, la polémica con Willamowitz-Möllendorf condenó a Nietzsche a una suerte de "muerte académica" por parte de sus colegas, que no vieron de buen grado la osadez de sus interpretaciones de la tragedia griega. La *Segunda Intempestiva* criticará a las disciplinas que, como la filología de Willamowitz, quedan atadas a la rémora de un pasado fosilizado, sin posibilidad de creación.

Varios son los puntos a destacar en esta obra: Nietzsche ofrece en la misma una caracterización crítica de la cultura histórica de su época y de la ciencia histórica, una triple consideración de los modos de enfrentarse con la historia, y una evaluación de la importancia de la historia para la vida. En esta evaluación, existe una diagnóstico de "enfermedad histórica", y una indicación de los "remedios" contra dicha enfermedad: lo *ahistórico* y lo *supra-histórico*, conceptos a partir de los cuales se puede pensar la idea de "*fuerza del presente*".

Todo el texto tiene como *leit motiv* la idea de la contraposición conocimiento histórico-vida, y las consecuentes consideraciones en torno de las relaciones "enfermas" o "sanas" entre ambos ámbitos. En cierto modo, el aspecto intempestivo de este escrito se revela en su llamado a la "fuerza del presente" como modo "sano" de relación con la historia. En esta obra se delinea, además, la idea de *perspectivismo* idea que luego Nietzsche desarrollará de manera más amplia en el resto de su producción, pero que aquí permite pensar, sobre todo, la necesidad de injusticia en todo conocimiento histórico.

[2] El término "*unzeitgemass*", habitualmente traducido al español como "intempestivo" o "extemporáneo", indica aquello que se encuentra fuera de la posible medida (*Mass*) del tiempo (*Zeit*).
[3] De esta forma traduce A. Sánchez Pascual "*Bildungsphilister*" en F. Nietzsche *Consideraciones intempestivas. I. David Strauss, el confesor y el escritor*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1988.

El olvido: necesidades para la vida

En el marco de la contraposición indicada (conocimiento-vida) el *olvido* aparece como necesario para el viviente. La obra se inicia precisamente con el llamado a la contemplación del rebaño pastando, rebaño que ignora la diferencia entre ayer y hoy, y por ello no sufre ni de hastío ni de melancolía:

> El hombre pregunta al animal: ¿por qué no me hablas de tu felicidad y solamente me miras? El animal quería responderle y decirle: "esto pasa porque siempre olvido lo que quisiera decir", pero también se olvidó de esta respuesta y calló: por eso el hombre quedó asombrado.[4]

Frente al olvido total del animal, el hombre siente el peso del pasado, que en la cultura histórica se convierte en un lastre para la vida. Sin embargo, entre el animal que todo lo olvida y el hombre que todo lo recuerda (una suerte de "Funes el memorioso" de Borges[5]) se encuentra el hombre que es capaz de olvidar. El animal vive de manera no histórica (*unhistorisch*), mientras que el hombre se enfrenta al pasado en una relación ambigua, ya que el pasado es necesario, pero su peso dificulta la existencia. Incluso al niño más feliz, que no sabe del pasado, le llega el momento en el que comprende el valor del "fue":

> ...la palabra "fue", ese lema que, con la lucha, el sufrimiento y el tedio, aparece al hombre para recordarle lo que es en el fondo su existencia: un *imperfectum* que nunca se completa.[6]

Este "fue" reaparecerá en *Así habló Zarathustra* para caracterizar un elemento fundamental para entender la idea de *eterno retorno* y su aspecto libe-

---

[4] Nietzsche, F., *Unzeitgemässe Betrachtungen II*, "Von Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben", (en adelante, *UB II*), en Nietzsche, F., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin-New York, DTV-de Gruyter, 1980, (se cita en adelante, como *KSA*), Band 1, p. 248 (existe trad. española: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)*, trad. G. Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999).

[5] Borges, Jorge Luis, "Funes el memorioso", en *Artificios* (1944), véase Borges, J. L., *Obras completas, 1923-1972*, Buenos Aires, Emecé, 1985, p. 485 y ss.

[6] Nietzsche, F., *UB II*, *KSA* 1, p. 249.

rador: el dolor de la voluntad frente a todo "fue" como aquello que no puede ser transformado.

La felicidad del animal, que todo lo olvida, parecería la felicidad perfecta, sin embargo, en el caso del hombre, es la "capacidad de sentir de manera no histórica, abstrayéndose de toda duración"[7] lo que constituye la felicidad. A una vida posible sin recuerdos (la del animal) se opone una vida imposible: la incapaz de olvidar. El olvido es necesario porque, de lo contrario, el estado de vigilia permanente y el recuerdo sin fin dañarían lo viviente hasta destruirlo (sea lo viviente de un pueblo, de un hombre o de una cultura).

Ahora bien: ¿cuánto olvido es necesario? Para responder a esa pregunta, sería imprescindible conocer el grado de *fuerza plástica* (*plastische Kraft*)[8] del hombre o del pueblo en cuestión. La fuerza plástica es la posibilidad de asimilar y transformar lo pasado, de "sanar las heridas, de reemplazar lo perdido, de regenerar las formas destruidas", convirtiendo lo que duele en "sangre".

Para comprender la fuerza plástica, es necesario pensar que lo viviente puede ser sano en el interior de un ***horizonte*** (*Horizont*). Quien no tiene esta capacidad de "trazar horizontes", o quien es tan solipsista que no puede reconocer lo extraño, enferma. Esta capacidad de forjar horizontes es la que permitirá entender la tesis de la *II Intempestiva*, que alude a la necesidad, tanto de lo histórico como de lo ahistórico para la salud del hombre o de un pueblo. Se podría decir que el animal vive en un horizonte unidimensional, en la medida en que es totalmente ahistórico, pero esta falta de horizontes le posibilita la dicha. Por ello Nietzsche considera que el sentido ahistórico es más importante para la salud que el sentido histórico, que suele llevar a la enfermedad. El hombre llega a ser hombre ubicándose en esa atmósfera ahistórica y limitándola por reflexión y comparación: es decir, utilizando el pasado a favor de la vida.

Los grandes acontecimientos históricos se producen, según Nietzsche, en una "atmósfera ahistórica": quien puede reconocer esto es capaz de elevarse a un *punto de vista suprahistórico* (*überhistorisch*) –expresión de Niebuhr–, ya que reconoce que en todo acontecer histórico los hombres son ciegos e injustos. El punto de vista suprahistórico permite, asimismo, no tomar demasiado en serio a la historia, ya que se parte de una cierta consideración de que "el

[7] Nietzsche, F., *UB II*, *KSA 1*, p. 250, trad. citada, p. 42.
[8] Nietzsche, F., *UB II*, *KSA 1*, p. 251, trad. citada, p. 43.

mundo está completo y logra su fin en cualquier momento particular",[9] puesto que pasado y presente son lo mismo. Existe para los hombres suprahistóricos una suerte de estructura de valores inmutables por "debajo" de los acontecimientos: estos últimos no transforman dichos valores, sino que los expresan de diversa manera (como si un lenguaje esencial fuera el fundamento de los múltiples lenguajes). Por ello, muchas veces el hombre suprahistórico siente hastío ante la sobresaturación de lo que acontece.

Los tres tipos de historia

Tal vez el amor a la historia sea un prejuicio occidental, y la enseñanza que se debe adquirir es la que dice que la historia tiene que estar en relación con la vida, siendo útil a la misma. La reducción del fenómeno histórico al ámbito cognoscitivo lo transforma en un producto muerto, y la historia como pura ciencia "sería para la humanidad una especie de conclusión de la vida".[10] Para que la historia sirva a la vida es necesario que esté al servicio de un poder no histórico. Pero a su vez, el viviente necesita este servicio de la historia, y lo necesita desde tres necesidades bien diferenciadas: como un ser que actúa, como un ser que venera, y como un ser sufriente que anhela liberación.

Estas tres necesidades determinan para Nietzsche los tres tipos de historia: la *historia monumental*, la *anticuaria* y la *crítica*. El análisis de estas tres modalidades de "hacer historia", en relación con tres necesidades humanas, debe ser leído en la dirección antes indicada de las relaciones vida-conocimiento.

Quien quiere actuar necesita modelos que a veces sólo puede encontrar en el pasado, y por ello la *historia monumental* sirve a la acción, ya que se parte de la idea de que si lo grande fue posible, tal vez sea posible de nuevo. Es decir, a pesar de la monumentalización de los hechos, este modo de concebir la historia permite al hombre extraer de ella la posibilidad de la acción grande, lo que lo libra de la desesperanza. La historia monumental, como colección de efectos, presenta a los mismos de manera ejemplar, como objetos de imitación. Sin embargo, este modo de concebir la historia puede llegar a

[9] Nietzsche, F., *UBII*, *KSA 1*, p. 255, trad. citada, p. 49.
[10] Nietzsche, F., *UBII*, *KSA 1*, p. 257, trad. citada, p. 51.

la indiferenciación entre lo acontecido en el pasado y la invención mítica, y a un menoscabo de grandes partes de lo acontecido, que son dejadas de lado en virtud de la importancia concedida a los hechos monumentales.

La *historia del anticuario* es la que está movida por el sentimiento de piedad y respeto hacia el origen. El cuidado del acervo heredado en todos sus aspectos (también aquellos pequeños aspectos despreciados por la concepción monumentalista de la historia) supone una gran capacidad, por parte del anticuario, de registro de las huellas del pasado. Pero en la medida de la importancia que se le concede a lo singular, el campo de visión del anticuario es muy limitado, y está incapacitado (en virtud de su falta de distancia de lo singular) para establecer comparaciones (una suerte de "Funes historiador"). Otra de sus limitaciones está dada por el hecho de que puede llegar a petrificar el sentido de una cultura, en la medida de su veneración a todo lo pasado y su rechazo de lo nuevo: por ello, es capaz de conservar vida pero no de engendrarla. La figura del "docto", que luego desarrollará Nietzsche profusamente en su obra, tiene aquí un antecedente: el anticuario es el que "llega a devorar con placer el polvo de las bagatelas bibliográficas (*den Staub bibliographischer Quisquilien*)".[11]

Por ello se necesita una tercera perspectiva histórica: la *historia crítica*, que puede enjuiciar y condenar el pasado. Todo pasado, dice Nietzsche, es digno de condena, ya que tiene que ver con las fuerzas y debilidades humanas. Pero quien condena no es la justicia sino la vida, que es siempre injusta.

Entre la historia y la vida

Los hombres necesitan del conocimiento del pasado en los tres modos de historia indicados (monumental, anticuaria o crítica), pero no en tanto eruditos, sino para servir a la vida. El conocimiento del pasado es necesario y está regulado por la fuerza plástica de la cultura: se desea para el servicio del presente y del futuro. Es en virtud de esta consideración que Nietzsche criticará el panorama intelectual de la Alemania de su época, como un claro ejemplo de la "enfermedad histórica". El conocimiento excesivo, resultado de una

[11] Nietzsche, F., *UB II*, *KSA 1*, p. 268, trad. citada, p. 64 (adopto el término "bagatelas" de la traducción de Cano).

búsqueda sin "necesidad" genera todo el mundo interior de la espiritualidad (porque no está motivado por el elemento de transformación que lleva "hacia afuera", en dirección de la acción). El proceso interior se convierte en el objetivo a perseguir, y se busca la cultura histórica por sí misma, más allá de sus beneficios para la vida.

Toda la formación moderna es de carácter "interior" para Nietzsche, mientras que la cultura se caracteriza, contrariamente, por la unidad, la no separación entre interior y exterior, contenido y forma. El pueblo que sufre esa contradicción entre formas y contenidos de la manera más evidente y marcada es el alemán. La formación es pensada en términos de convencionalismo: el alemán se alejó de la cultura francesa por considerarla "convencional", y se convirtió en cultura de la interioridad que desprecia las formas.

La crítica de Nietzsche a su época es la crítica al predominio del historicismo y de la sobresaturación histórica, que se vuelven enemigos de la vida por varias razones, entre ellas, por facilitar la creencia de que se posee la virtud de la justicia. La idea de justicia es aliada de la noción de objetividad: los historiadores "ingenuos" consideran que ser justo es medir las opiniones del pasado con cánones del presente. Para ello, adaptan el pasado al presente (*zeitgemäss*), y consideran "subjetivo" todo aquello que escapa a esa adaptación. Por otro lado, la idea de objetividad parte del presupuesto que indica que un hombre en estado contemplativo frente a las circunstancias podría transmitir o reproducir las cosas de manera fiel a las mismas (como si él fuera una pasividad reflejante). Asimismo, se confunde la objetividad con la falta de interés, considerándose que quien menos se interesa por el pasado es quien mejor puede describirlo. Nietzsche se inserta de este modo de lleno en el debate ciencias de la naturaleza-ciencias del espíritu, que se hará más explícito hacia los fines del siglo XIX, y que supone un intento de distinción entre objetos y modos de acercamiento al tema de estudio de las diferentes disciplinas. Esta distinción supone que el método de las ciencias del espíritu (luego denominadas "ciencias humanas") no puede pretender la objetividad de las ciencias naturales, en la medida de la implicación del "científico del espíritu" en los temas que constituyen su objeto de estudio.

Para Nietzsche, la justicia con el pasado es imposible, porque sólo puede ser interpretado desde la *fuerza del presente*. Es a partir del hombre (y por ello es imposible la objetividad en estas cuestiones) que es posible separar del pasado aquello que debe saberse y resguardarse, lo que debe ser conservado.

Para que esta labor del historiador que puede interpretar sea posible, es necesaria la tarea del recopilador de datos, un auxiliar del historiador. En obras posteriores Nietzsche realizará similar distinción entre el *filósofo artista* (el que crea conceptos) y el *obrero filosófico* (que se encarga de la compilación y repetición). El gran historiador depende de la labor de acarreo de materiales del recopilador, que a lo sumo puede llegar a ser un erudito. Pero quien escribe la historia es el hombre experimentado, reflexivo, que puede juzgar el pasado mirando al futuro.

A partir de la idea antes señalada de fuerza del presente, y del amor como potencia creadora, la historia se transforma en creación artística, con esperanzas para construir. La cultura historicista no provoca más que hastío y abulia en la juventud, por ello Nietzsche caracteriza al docto de la historia como una gallina que cacarea porque pone huevos más a menudo, pero cada vez más pequeños (a pesar del enorme grosor de los libros). La formación histórica es una suerte de "canosidad", un *memento mori*. Frente a esto, la fuerza del presente que anuncia Nietzsche sería una especie de *memento vivere* que apunta a la posibilidad de ver las utilidades que la historia puede prestar a la vida. Para que preste estas utilidades hay que tener siempre presente que el diagnóstico nietzscheano de enfermedad histórica supone dos remedios: las adecuadas posibilidades que brindan lo ahistórico (como arte de olvido y de encierro en un horizonte) y lo suprahistórico (como poder de sacar la mirada de lo deviniente e impulsarla hacia el arte y la religión, como formas de lo idéntico y eterno). Estos dos remedios muestran que la vida es un poder superior al conocimiento, y que la ciencia necesita a su lado, como dirección, una doctrina de la salud de la vida.

Tal vez quien mejor ha dado cuenta de este modo nietzscheano de pensar la historia, en la época actual, ha sido Paul Ricoeur, a partir de su desarrollo de la idea de fuerza plástica en términos de "*iniciativa*". Las aporías de la temporalidad que Ricoeur registra en *Temps et Récit* permiten, desde su "irresolubilidad teórica", una posibilidad de acción ético-política, acción en la que el instante, pensado como "presente viviente", en la inspiración nietzscheana de la "fuerza plástica", adquiere un lugar especial desde la idea de "iniciativa". En Nietzsche, es la actitud crítica con respecto a la historia la que torna posible inscribir en la fuerza del presente el impulso de la esperanza (*hoffendes Streben*): este impulso logra descubrir cuál es la utilidad de la historia para la vida. La iniciativa es la posibilidad de transformar el instante en presente

vivo, transformación que permite vivir el pasado no como yugo sino como "tradición viviente".[12]

Genealogía e historia

Otro de los aspectos del pensamiento nietzscheano que hay que tener en cuenta para analizar su concepción del tiempo y la historia, es la noción de *genealogía*. La idea de genalogía alude a una metódica filosófica que se hace explícita en *La genealogía de la moral*, pero que es evidente ya en obras anteriores, como *Humano, demasiado humano* y *Aurora*. En estas obras, Nietzsche procede a lo que en el parágrafo 1 de *Humano* denomina "análisis químico" de los conceptos. La pregunta que guía este análisis es la que parte de la sospecha sobre la posibilidad de que algo surja a partir de su contrario. En cierto modo, esto es lo que tenderá a mostrar la genealogía: de qué modo el altruismo surge del egoísmo, la contemplación desinteresada del deseo de avidez, etc. Para la metafísica esta pregunta no tiene sentido, ya que lo "superior" es inmunizado de lo histórico –y de lo humano– colocándose en el ámbito de lo "esencial" y de la "cosa en sí". Frente al concepto del hombre como "*aeterna veritas*", *Humano demasiado humano* se encargará de rastrear las huellas que condujeron a tal noción. Y este rastreo posibilitará la separación de los grandes valores y conceptos de ese ámbito de eternidad en que han sido colocados, y la ubicación de los mismos en su contexto histórico, geográfico, social. Este análisis, que opera históricamente buscando el "origen" de los conceptos, no intenta encontrar un origen verdadero, sino que tiende a desmistificar la noción misma de origen. En efecto, de lo que se trata en estas obras (que pueden ser ubicadas en la etapa del "*nihilismo integral*")[13] es de señalar que todo concepto, aun el más sublime, tiene una "historia", y por lo tanto es un producto "humano, demasiado humano". En este sentido,

[12] Para el tema de la "iniciativa" se puede ver, *inter alia*, Ricoeur, Paul, "Initiative", *en Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris, Seuil, 1986, p. 269 y ss. remito asimismo a mi artículo "Tiempo interior e historia: el instante como 'presente viviente'", *en Escritos de filosofía*, Academia Nacional de Ciencias, Bs. As., Año XVI N° 31, enero-junio 1998, pp. 91-98.

[13] Con "nihilismo integral" me refiero a la crítica nietzscheana a los grandes valores de Occidente, fundadores de la moral, la metafísica y la religión, y que se patentiza en obras como *Humano, demasiado humano*, *Aurora*, *El crepúsculo de los ídolos*, *El anticristo*.

Nietzsche mostrará de qué manera pequeños errores, algunos hábitos, azares, etc., dan lugar a acciones que terminan por canonizarse como modos de excelencia o sublimidad de la moral.

La genealogía hace patente que todo concepto tiene una "historia", y lo característico del método nietzscheano consistirá en seguir las huellas de esta historia para mostrar que no existe ningún origen. Para comprender esto debemos situarnos en la transformación del pensamiento de Nietzsche a partir de lo que se ha llamado el "giro retórico" (sobre todo desde la escritura de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*), por la influencia, entre otros, de Gustav Gerber y su concepción retórica del lenguaje.[14] A partir de este giro, todo lenguaje se transforma para Nietzsche en metafórico: esto significa, sin remisión a un sentido verdadero o propio del que la metáfora sería "recubrimiento". Este giro implica, a nivel de la concepción de la verdad, la idea de que no existe una verdad absoluta, sino sólo "verdades provisorias" que son "errores" de mayor o menor utilidad. Frente a un mundo deviniente, en continua transformación, el conocimiento sólo puede "logicizar" la realidad, y no pretende acceder a un conocimiento "verdadero" de la misma.

En esta constelación de ideas, la genealogía debe ser pensada como una perspectiva de interpretación, que trata de mostrar la historicidad de los conceptos, y su relación con la *voluntad de poder*, es decir, con la multiplicidad de fuerzas que constituye, en Nietzsche, el modo de interpretar lo real. Frente a una idea de arqueología, que tendería a buscar lo "verdadero" por debajo de las diversas capas de conceptos, valores, hábitos, la genealogía muestra las huellas, los trayectos, pero no encuentra tras los mismos una "verdad" que los justifique, sino juegos de fuerzas. Esos juegos de fuerzas son las interpretaciones. Por ello, en *La genealogía de la moral* lo que Nietzsche muestra analizando el concepto "bueno" es que su "origen" se encuentra en una práctica higiénica. El descubrimiento de este supuesto "origen" de uno de los grandes valores en los que se funda la moral no apunta a señalar un conocimiento objetivo acerca del mismo, sino a desenmascarar lo "humano" tras lo sublime, y a mostrar de qué manera los intereses están presentes en los "conceptos desinteresados".

[14] Para ver el desarrollo de las tesis nietzscheanas en torno del lenguaje a partir del "giro retórico" se puede consultar el trabajo de Santiago Guervós, Luis, "El poder de la palabra: Nietzsche y la retórica", en F. Nietzsche, *Escritos de retórica*., ed. y trad. de L. de Santiago, Guervós, Madrid, Trotta, 2000, pp. 9-77.

En la época contemporánea, es Foucault quien ha retomado tal vez con mayor fuerza este concepto en "Nietzsche, la genealogía, la historia".[15] En este texto, Foucault muestra la importancia de la genealogía que, partiendo de una situación presente, puede captar lo singular de lo que acontece en las diferentes escenas en que ha desempeñado un determinado papel. En esta concepción está presente al idea de la voluntad de poder como pluralidad de fuerzas en movimiento, fuerzas que arman diversas arquitecturas en las distintas cirunstancias.

Foucault indica de qué manera para Nietzsche la genalogía no debe buscar el origen (*Ursprung*), como la esencia metafísica de lo acontecido, sino la *procedencia* (*Herkunft*) y la *emergencia* (*Entstehung*, como punto de surgimiento). La procedencia, como petenencia a un grupo, hace patente la importancia de lo corporal en la genealogía: esa *fisiología* que en Nietzsche alude a una manera de interpretar la configuración de las fuerzas (en un sentido no exclusivamente biológico). El cuerpo es la "superficie de inscripción de los sucesos", como señala Foucault, por ello la genealogía se ocupará de la articulación cuerpo-historia.

La genealogía en tanto *Entstehung* muestra los juegos de fuerzas: cómo las mismas luchan entre sí o ante las adversidades, cómo se dividen para reorganizarse, mientras que la noción de procedencia tiende a mostrar la calidad de dichas fuerzas (su debilidad, la forma en que se inscriben en el cuerpo, etc.). Foucault recuerda que Nietzsche se refiere a la genealogía como "*wirkliche Historie*" (historia real, en el sentido de efectiva). Esta historia vuelve a colocar en el ámbito del devenir lo que se consideró eterno en el hombre, reintroduce la discontinuidad allí donde se ve sólo unidad y continuidad. Frente al saber anquilosado de los historiadores, la *historia efectiva* es un saber perspectivístico, que asume su propia injusticia (en tanto reconoce la imposibilidad de objetividad).

El eterno retorno

La idea del "*eterno retorno de lo mismo*" (*ewige Wiederkehr des Gleichen*) representa el modo en el que Nietzsche replantea los problemas de la relacion

[15] Foucault, Michel, "Nietzsche, la Genealogie, L'Histoire", *en Hommage a Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971, trad. "Nietzsche, la genealogía, la historia", en *Microfísica del poder*, trad. J. Varela y F. Varela-Uría, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 1980. pp. 7-29.

hombre-tiempo en su obra más madura. En *Ecce Homo*[16] relata de qué manera este pensamiento lo asaltó en el lago de Silvaplana, mientras componía *Así habló Zarathustra*, obra en la que el profeta persa se convertirá en el maestro de la enseñanza del eterno retorno.

Más allá de las posibilidades "cosmológicas" de este pensamiento, el valor del mismo se delinea en su carácter de hipótesis de la acción (Simmel lo consideró un cuasi-imperativo: "vive como si este instante fuera a repetirse"). Pero como tal hipótesis, tiene el carácter de una contradicción performativa, ya que implica, en su afirmación misma, la negación de su propio contenido: el retorno de *lo mismo*.[17] Cuando se afirma el instante "queriendo que retorne", se transforma lo acontecido en virtud del querer (la afirmación del "yo lo quise así"): por eso, si algo retornara, ya no sería "lo mismo", sino "lo diferente". Desde este punto de vista, la *ficción del eterno retorno* sólo puede ser entendida en los términos del perspectivismo, y su carácter antidogmático: en este pensamiento, se piensa una perspectiva paradójica y desestabilizadora de los modos tradicionales de pensar (modos que rápidamente la ubicarían en el ámbito de una contradicción, anulándola en su poder creador). En este sentido, es importante tener en cuenta que Nietzsche no está "argumentando" el eterno retorno, sino que está mostrando el valor de una hipótesis para la vida que permite afirmar el instante conjugando en el *Kairós*,[18] y, por obra de la decisión, los así llamados "tiempo interior" y "tiempo exterior".

Para Nietzsche, la reasunción del instante supone un rechazo de la noción de temporalidad orientada teleológicamente, noción en la que a un comienzo o inicio generativo le sigue un desarrollo que ha de alcanzar su punto culminante en el cumplimiento de un *télos* (sea histórico, sea divino). En la idea de eterno retorno lo más destacable no se encuentra en esa supuesta noción de repetición que parecería sugerir el término "retorno", sino en la posibilidad de modelización del pasado a partir de la asunción del instante.

---

[16] Nietzsche, F., *Ecce Homo, Also sprach Zarathustra*, § 1, *KSA* 6, p. 335.

[17] Para este tema, remito a mi artículo "Espectralidades del retorno", en Cosentino, Juan Carlos-Escars, Carlos, *El giro de 1920. Más allá del principio del placer*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2003, pp. 123-134.

[18] Para este tema, véase "Concepto y símbolos del eterno retorno", en Cacciari, Massimo, *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, trad. M. Cragnolini-A. Patemostro, Buenos Aires, Biblos, 1994, pp. 99-138.

El eterno retorno pareciera el intento de "salvar" las cosas de la caducidad, eternizándolas. Sin embargo, ante el reconocimiento de la imposibilidad de dicha salvación, y de la necesaria "objeción contra la vida" que supone la mera repetición, la decisión permite decir sí al instante.[19]

Esta noción de eterno retorno no puede ser entendida sino en el contexto de la crítica nietzscheana a las "grandes verdades" o "grandes valores" del nihilismo metafísico-moral. Dicha crítica supone la consideración de que son necesarias las perspectivas como verdades provisorias, que permiten "*logicizar*" el devenir. Las verdades de la lógica y la metafísica se transforman así en "*errores*" (ya que no existe la verdad), que pueden convertirse en "inútiles" si se les asigna a los mismos un valor trascendente o trascendental. El valor de estos errores se encuentra en su "utilidad" para la vida: una noción metafísica que impide la transformación de las perspectivas y la aceptación del carácter histórico de las verdades, es para Nietzsche un "error inútil". La sustancialización de aquello que enuncian los principios lógicos es lo que hace posible la historia de la metafísica como rechazo del cambio: el modo de dar lugar al mismo en el pensamiento nietzscheano se hace evidente en las ideas de errores útiles, perspectivas y "ficciones".[20]

El eterno retorno no significa una simple circularidad del tiempo. Zarathustra rechaza esa interpretación de sus animales, que afirman la eterna igualdad y mismidad de lo que acontece. Frente a esa idea, destaca el valor de la decisión que permite romper con la cadena de la mismidad. La decisión permite desbaratar el esquema de la linealidad del tiempo, propio de la metafísica de la presencia y de la historia teleológica.

El *ultrahombre* (*Übermensch*) es el "modo de ser" que puede aceptar el eterno retorno desde el *amor fati* (amor a lo que acontece). Aquí se hace patente que la postulación del ultrahombre no significa una propuesta de "superhumanidad", sino, contrariamente, la ruptura con el humanismo, en tanto pensamiento centrado en la figura del hombre como eje de todo lo que es. El humanismo tiene su figura en *Así habló Zarathustra* en el "último hom-

[19] Ésta es aquella que se expresa en el "Alto, enano, o tú o yo", o en la decisión por la cual el pastor muerde la cabeza de la serpiente. Véase Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra* (en adelante, *Za*), *KSA* 4, pp. 199 y 202 respectivamente.

[20] La noción de "ficción" supone que la configuración de lo real es ficcional, y recoge el aspecto del "como si" de la filosofía de Kant presente en la noción de Idea y su valor heurístico.

bre", el hombre del mercado, guiado en su actuar por la venganza contra el tiempo y su "fue" inamovible.[21]

El pensamiento del eterno retorno patentiza que "Todo Fue" es un fragmento, un enigma, un espantoso azar –hasta que la voluntad creadora añada: "¡pero yo lo quise así!" (.) Hasta que la voluntad creadora añada: "¡Pero yo lo quiero así! ¡Yo lo quetré así!"[22] De este modo, la voluntad transforma lo idéntico, la mismidad, en diferencia: ese es el valor del eterno retorno en tanto ficción o error útil para la vida.

La idea de eterno retorno transforma la noción de historia basada en la linealidad de los sucesos que tienden a un *télos* determinado, introduciendo el azar y la diferencia desde una aparente formulación de la mismidad. Nuevamente, se patentiza la importancia de la perspectiva en relación con la historia, como se hacía evidente en la crítica a la historia como ciencia de la *Segunda Intempestiva*, y en la noción de genealogía. Desde este punto de vista, tal vez se pueda reconocer que la "utilidad" del pensamiento de Nietzsche para los estudios históricos se relaciona con la consideración de la historia como producción de fuerzas, cuya importancia para la vida depende de la posibilidad de entenderla en un sentido perspectivístico, con la necesaria "injusticia" (en tanto recorte, división) que ello implica.

Esta necesidad de "injusticia" preanuncia algunas de las nociones de la hermenéutica contemporánea, ya que hace patente tanto la implicación del estudioso en aquello que estudia, como la importancia de la tradición a la que pertenece, y la incidencia de la misma en su investigación. En efecto, el modo de relación con la historia que Nietzsche propone supone reconocer que, ni el erudito que momifica el acontecimiento puede captarlo en forma adecuada –ya que hace abstracción de lo viviente del mismo-, ni tampoco el que vive "perdido" en el acontecer, sin capacidad de olvido. La "responsabilidad" de la acción se gesta, entonces, en ese espacio intermedio entre la memoria y el olvido.

[21] Nietzsche, F., *Za*, "Von der Erlösung", *KSA* 4, pp. 179-180.
[22] Nietzsche, F., *Za*, "von der Erlösung", *KSA* 4, p. 181.

Bibliografía recomendada

BORCHMEYER, Dieter (hrsg.), *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. Nietzsche und die Erinnerung in der Moderne*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin-New York, DTV-de Gruyter, 1980.

QUESADA, Julio, *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1988.

VATTIMO, Gianni, *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*, trad.: C. Revilla, Barcelona, Paidós, 2002.

Los cursos de la historia. Arqueología de las ideas de *progreso* y *decadencia*

Adrián Ratto

1. Introducción

Durante siglos las ideas de progreso y decadencia estructuraron las diferentes concepciones de la historia. Sin embargo, actualmente la idea de progreso es considerada como una categoría obsoleta. La misma ha sido objeto de las más diversas críticas. En el área de la filosofía de la historia, éstas han generado no sólo el abandono de dicha idea, sino también la caída en descrédito de todo el terreno de la filosofía de la historia tradicional, en el cual, además de la noción de progreso, se encuentra la idea de decadencia.

A partir de esto, los teóricos de la historia abandonaron lo que William Walsh llamó la "filosofía especulativa de la historia"[1] y deslizaron su interés hacia la "filosofía crítica de la historia". El sentido, los motores y los fines de la historia dejaron lugar al análisis metodológico y epistemológico, es decir, al análisis de los métodos de acceso al conocimiento histórico, de sus criterios de justificación y de sus condiciones de verdad.

Debido al casi total abandono de la "filosofía especulativa de la historia", las pocas referencias que aún se hacen a sus categorías suelen ser producto de descuidadas lecturas que a menudo se alejan de las fuentes y estereotipan las ideas tradicionales. De esta manera las idea de progreso y decadencia han sido despojadas de gran parte de su riqueza conceptual.

El propósito de este artículo es ofrecer al lector una visión de conjunto, no sesgada de las nociones de *progreso* y *decadencia*, que permita orientarlo en

[1] Cfr. Walsh, William, *Introducción a la filosofía de la historia*, Trad.: Florentino Torner, Siglo XXI, México, 1983, p. 9 y ss.

posteriores lecturas no esquemáticas de las obras de los principales autores que se han ocupado de las mismas.

2. La prehistoria de la idea de decadencia

En la Antigüedad el concepto de decadencia era desconocido. El mismo recién surgió tardíamente en el Medioevo bajo la forma latina de *decadentia*. No obstante, antes de dicho surgimiento existieron palabras, como ruina (*praecipites*), resbalamiento (*labente*), caída (*lapsi*) y degeneración (*degeneratio*), entre otras, que se aproximaban a ella. Sólo a partir del Renacimiento la idea de decadencia comenzó a adquirir precisión, aunque todavía se encontraba enmarcada en un campo semántico conformado por palabras cercanas, en el cual, como sostiene Jacques Le Goff, se mezclaban elementos antiguos, medievales y humanistas[2]. A continuación se señalarán los mitos y las teorías que formaron el suelo sobre el cual surgió la idea de decadencia.

La mayoría de los especialistas coincide en relacionar la Antigüedad con los temas de la *edad de oro*, del retorno al *paraíso perdido* y de la *circularidad del tiempo*. En este sentido John Bury afirma que la teoría de los ciclos habría sido la "teoría ortodoxa" entre los griegos y los romanos[3]. Estas ideas, expresadas generalmente a través de relatos míticos, fueron plasmadas en escritos literarios y filosóficos.

En general se acepta la existencia de registros sobre el *mito de las edades* anteriores a Hesíodo, pero es en su obra donde se ha encontrado la primera manifestación sistemática del tema. La leyenda de la edad de oro aparece en su poema *Los trabajos y los días* (siglo VII a. C.) a través de diferentes relatos: el "mito de Pandora" y el "mito de las razas". El primero narra la historia de Pandora, quien, enviada a los hombres por Zeus, esparce los males por toda la tierra, otrora lugar sin penalidades. El segundo, relata la sucesión de una serie de razas diferenciadas por el nombre de distintos metales y organizadas en un orden decreciente de perfección. Hesíodo menciona un "primer mo-

[2] Cfr. Le Goff, Jacques, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Trad.: Hugo Bauza. Paidós, Barcelona, 2004, p. 88.

[3] Cfr. Bury, John, *La idea de progreso*, Trad.: de Elías Díaz y Julio Rodríguez Arambetty, Alianza, Madrid, 1971, p. 22.

miento", en el que existió una "raza aurea"[4] de hombres, los cuales vivían sin enfermedades, ni miserias, gozaban de los abundantes frutos de la tierra y morían durmiendo. De esta manera se esboza la imagen de la *edad de oro*, la cual atravesó toda la historia. Con el pasaje a la segunda edad, la de plata, comienza la degradación de ese cuadro, el alejamiento de los días felices de esos primeros hombres. En ésta los hombres son menos inteligentes y están sujetos a la "temeraria *hybris*"[5]. A esta edad de plata suceden la de bronce y la de hierro, donde se revierte definitivamente la situación dichosa de la primera época. En esta última los hombres marchan agobiados por la fatiga y la miseria y pierden el respeto por los mayores y el sentido de la justicia. En general se han interpretado estos estadios sucesivos, tal como por ejemplo lo hace Arthur Herman[6], como una declinación continua de los tiempos, pero también se han escuchado interpretaciones menos pesimistas. Jacque Le Goff[7], comparte con Herman la idea de que las edades presentan una degeneración de los tiempos, pero se aparta de la interpretación tradicional al sostener que la degeneración no es continua. Le Goff, apoyándose en el mito de los héroes, quienes conforman una edad que no es descripta por Hesíodo en términos negativos, entiende que la degeneración tiene altibajos y no desemboca en una catástrofe final. Más provocativa es la lectura de Robert Nisbet, quien, a contracorriente respecto de la interpretación canónica, no encuentra en la sucesión de las edades un camino de degradación sino de progreso[8]. Entiende que si bien la edad de oro no es una época infeliz para los hombres, sin embargo las otras edades constituyen una superación, en la medida que introducen innovaciones que producen mejoras en sus vidas.

En el siglo v a. C. el tema de la degeneración puede ser encontrado en la obra de Platón. La leyenda de las edades aparece en *El político*, *Timeo*, *Critias* y *Las leyes*. Le Goff sostiene que en el tratamiento que Platón da al tema, éste es alejado del horizonte mítico tradicional. Sostiene incluso que por momentos

---

[4] Hesiodo, *Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Certamen*, Trad.: Adelaida Martín Sánchez y María Ángeles Martín Sánchez, Alianza, Madrid, 2005, p. 81.

[5] *Idem*, p. 82.

[6] Cfr. Herman, Arthur, *The Idea of Decline in Western History*, The Free Press, New York, 1997, pp. 13-14 (hay trad. cast.: *La idea de decadencia en la historia occidental* Trad.: Carlos Gardini, Andrés Bello, Barcelona, 1998).

[7] Cfr. Le Goff, Jacques, *op. cit.*, p. 21.

[8] Cfr. Nisbet, Robert, *Historia de la idea de progreso*, Trad.: Enrique Hegewies, Gedisa, Barcelona, 1991, p. 34 y ss.

la imagen de las edades es sólo un recurso literario[9]. Además Le Goff comparte con Arthur Lovejoy y George Boas la idea de que el tema es ambiguo en la obra del filósofo, en la medida que en ésta se mezcla una crítica a la sociedad del lujo y el comercio con un fuerte anti-primitivismo[10]. Respecto del *Político* cabe señalar que el topos de las edades de Hesíodo se fusiona allí con una *teoría de los ciclos*, sobre la cual volveremos, que tiene otras raíces y es otro de los elementos que componen el terreno sobre el cual brotará luego la idea de decadencia. Además, allí se da una novedad respecto de la teoría de las edades, en la medida que se invierte el signo de la sucesión de las épocas, siendo la edad de oro una edad de menor perfección que las que la suceden. En *Critias* y en *Timeo* hay otra novedad respecto de la tradición, ya que en las primeras épocas está ausente el primitivismo. Si bien existen algunos resabios de la imagen clásica de la leyenda de la edad de oro, allí la edad primera es una época en la que los hombres viven en un orden culturalmente avanzado.

El tema tratado por Hesíodo en *Los trabajos y los días* fue recogido en el siglo III a. C. por Arato en su poema *Fenómenos* (siglo III a. C.). Este trabajo tuvo gran importancia para la conservación de la cuestión y su trasmisión a Roma; contó con tres traducciones al latín, entre las cuales se encuentra una de Cicerón. El poema retoma mediante la figura de una virgen la imagen de la edad de oro, caracterizada como una época de justicia, donde los hombres eran pacíficos, vegetarianos y simples. La edad de plata y la de bronce constituyen un alejamiento progresivo de la justicia. En el poema el pasaje de una edad a otra no se produce a través de creaciones sucesivas, tal como ocurría en el trabajo de Hesíodo, sino por la evolución de una misma raza. Además, otra diferencia entre los autores es que Arato omite las referencias sobrenaturales presentes en la obra de Hesíodo.

Ovidio es el más célebre continuador del tema en Roma. Lo aborda tanto en *Metamorfosis* (8 d. C.), como en *Amores* (16 a. C.). La historia de las edades de Ovidio tuvo una gran influencia histórica. Los poetas griegos fueron en general olvidados durante el Medioevo, siendo a través de la *Metamorfosis* que se mantuvo vivo el tradicional tema tratado por Hesíodo y Arato. Como Arthur Lojevoy y George Boas señalan, los principales rasgos de la edad de

[9] Cfr. Le Goff, Jacques, *op. cit.*, p. 29.
[10] Cfr. Lovejoy, Arthur; Boas, George, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1935, vol 1, p. 168.

oro en la obra de Ovidio son 1) orden sin poder político, propiedad privada ni leyes, 2) situación pacífica, 3) ausencia de comercio y de viajes, 4) falta de desarrollo tecnológico, 5) vegetarianismo, 6) moral de inocencia primitiva[11]. El placentero cuadro de la edad dorada comienza a descomponerse cuando adviene la edad de plata, donde la abundancia comienza a desaparecer, y la edad de bronce, mucho más sombría, donde surgen toda clase de males, se desencadena la violencia y desaparecen la hospitalidad y la *pietas* familiar.

En el relato de Ovidio hay algunas modificaciones respecto del relato de Hesíodo. Una de ellas es la pérdida de fuerza de la idea de la existencia de una sucesión de edades que separan la edad de oro de la edad de hierro, en favor de un cuadro más simplificado que contrapone una edad de Saturno a una edad de Zeus. La primera es la feliz edad del hombre primitivo, la segunda, la del desafortunado hombre "moderno". Es necesario aclarar que hubo dos teorías de la edad de Saturno en la literatura latina, según una ésta era una edad primitiva que correspondía a la historia en general, según la otra, correspondía exclusivamente a Italia y, si bien era una época fundacional, ya poseía cierto grado de desarrollo.

También en la égloga IV del libro *Las bucólicas* (39 a. C.) de Virgilo se hace mención de la teoría de la edad de oro. Allí el poeta anuncia el regreso de la virgen y de la edad de Saturno. En esta obra la edad de oro es descrita en términos similares a los tradicionales. En cambio, en el libro octavo de la *Eneida* (entre 29 y 19 a. C.) la edad dorada no tiene rasgos primitivos, sino que es una época que cuenta con un cierto grado de civilización. Es necesario remarcar que en la égloga IV de *Las bucólicas* no sólo aparece el tema tradicional de las edades y la figura de la Virgen del poema de Arato, sino también *la teoría de los ciclos*: "los agotados siglos comienzan de nuevo"[12].

La teoría de la circularidad del tiempo, que convivió y a menudo se superpuso a la de las edades, ha sido atribuida a Heráclito. Arthur Lovejoy y George Boas señalan que las dos características principales de esta teoría son: en primer lugar la consideración de que el mejor orden es el que se encuentra en los primeros tiempos; en segundo lugar, la creencia en el retorno de la edad dorada[13]. Según Heráclito, el mundo, bajo la acción del fuego, es un perpetuo

[11] Cfr. *idem*, p. 47.
[12] Virgilio, *Eneida, Geórgicas, Bucólicas*. Trad.: Manuel Machado. Porrúa. México, p. 242.
[13] Cfr. *idem*, p. 79.

flujo, el cual alterna fases de creación y fases de desintegración. Los filósofos estoicos, Zenón, Crisipo y Posidonio, entre otros, fueron quienes adoptaron esta teoría y la difundieron. Según ellos, después de un tiempo todo se habría disuelto y volvería a conformarse, siendo éste un proceso sin fin.

La teoría de las edades fue luego asimilada por la tradición judeocristiana. La recepción estuvo ligada con la profecía del Milenio y a la *concepción providencialista y escatológica del tiempo*, entre otras cosas. Algunas novedades que estas teorías introdujeron respecto del tratamiento tradicional de la teoría de las edades fueron: en primer lugar, la edad de oro ya no se encontraba sólo en el pasado, sino también en el futuro, el cual no podía pensarse como retorno al pasado, debido a la *concepción lineal del tiempo* judeocristiana; en segundo lugar, esa edad de oro se alejaba por momentos de la edad de oro tradicional, naturalista, ecológica y primitiva, acercándose a una edad de oro urbana; finalmente, en muchos casos se minimizaba el componente pesimista de la idea de degeneración, en la medida que ésta se conectaba con profecías de renovación y renacimiento.

Entre los autores más destacados de esa época se encuentra San Agustín, cuya periodización de la historia retomó y mantuvo la teoría tradicional de la degeneración de los tiempos en la época del cristianismo. En numerosos textos, entre ellos *La ciudad de Dios* (entre 413 y 426 d. C.), San Agustín divide la historia en seis períodos, a saber: la edad de Adán a Noé, de Noé a Abraham, de Abraham a David, de David al cautiverio babilónico, del cautiverio babilónico al nacimiento de Cristo, del nacimiento de Cristo al fin del mundo. Para Agustín estas seis edades son una imagen de la vida de los hombres: preinfancia, infancia, adolescencia, juventud, madurez y vejez; es decir, las edades señalan la evolución decreciente del tiempo. Agustín no tuvo, no obstante, una idea apocalíptica del tiempo, puesto que a la caída seguiría la instauración definitiva de la Ciudad de Dios. Beda e Isidoro de Sevilla retomaron y propagaron esta teoría en el Medioevo.

La idea de *decadentia* y otras cercanas que indicaban la declinación, la degeneración religiosa, cultural o política se encontraban en el Medioevo tardío atravesadas por estas profecías milenaristas, por anuncios apocalípticos de fin y caída de una época, y por la herencia de las leyendas de la Antigüedad. Además, existió en el Medioevo una concepción pagana de la historia, la Fortuna. Según esta teoría el ascenso y el descenso del poder y de las sociedades se explicaban a partir del Destino, identificado con el azar y simbolizado por

la rueda. Como sostienen Le Goff[14], ésta y otras leyendas paganas o heréticas se mezclaban en ciertas ocasiones con las demás teorías e ideas próximas a la noción de decadencia.

2.1. Surgimiento, laicización y crisis de la idea de decadencia

Como ya se mencionó la idea de *decadentia* surgió tardíamente en el Medioevo en medio de un campo semántico donde se mezclan los esquemas del cristianismo, las cosmogonías de la Antigüedad y las teorías heréticas y paganas. Sin embargo, ésta era aún una idea confusa y fue necesario esperar hasta el Renacimiento para que su sentido comience a delimitarse.

Algunos teóricos sostienen que la idea de *decadencia* fue eclipsada por la de progreso en el siglo XVIII. Le Goff, por el contrario, afirma que si bien tiene sus raíces en el Medioevo y la Antigüedad, es precisamente en los siglos posteriores al Medioevo donde la idea se afirma, alejándose en gran medida de los términos cercanos que la antecedieron[15]. Le Goff sostiene que se produce una laicización de la categoría, es decir, una separación de los componentes mítico-religiosos que rodeaban a las nociones afines en la Antigüedad y la Edad Media. Pierre Chaunu, más audaz, considera la idea de decadencia como una noción básicamente moderna[16]. Si bien reconoce cierta relación de la idea con las nociones antiguas y medievales mencionadas, sostiene que habría que hablar, no obstante, de una ruptura entre ellas y la idea de decadencia, ya que esta última sólo podía consolidarse como contraparte de una idea de progreso, la cual es para Chaunu un producto moderno.

Siguiendo a Chaunu y a Le Goff, se puede observar que en el Renacimiento, en autores como Leonardo Bruni y Flavio Biondo, la idea de decadencia sirvió para marcar la distancia con el tiempo que se dejaba atrás. Años después, alrededor del siglo XVII, la idea fue utilizada en sentido biológico, para señalar la enfermedad y la corrupción de los cuerpos, y en sentido estético para indicar la degradación de las artes. Sin embargo, el sentido de la categoría se fue desplazando hacia el campo de la historia y la política, en el cual

[14] Cfr. Le Goff, Jacques, *op. cit.*, pp. 100-101.
[15] Cfr. *idem*, p. 101.
[16] Cfr. Chaunu, Pierre, *Histoire et décadence*, Librairie Académique Perrin, Paris, 1981, p. 67 y ss.

fue utilizada para indicar la declinación de las sociedades. En este último sentido fue usada por los teóricos de la historia en el siglo XVIII.

Dos obras tienen particular importancia para el tema en el siglo XVIII: *Grandeza y decadencia de los romanos*, escrita por el barón de Montesquieu en 1734 e *Historia de la decadencia y ruina del Imperio Romano* (1776-1788) de Edward Gibbon. Montesquieu se ocupa de buscar las causas que llevaron al Imperio Romano a la decadencia. En el capítulo X analiza la corrupción que el epicureísmo generó en el espíritu romano, pero es en el IX donde menciona la causa más importante, la extensión del imperio: "la excesiva extensión del imperio destruyó la república"[17]. Montesquieu señala que la ampliación del imperio produjo la pérdida del espíritu cívico y las virtudes guerreras de los romanos, lo cual los llevó a la ruina.

Gibbon narra la historia del Imperio Romano entre la muerte de Marco Aurelio y la caída de Constantinopla. Se detiene en las decisiones y los comportamientos que condujeron a la decadencia y posterior caída del imperio, buscando las causas de su derrumbe. Según Gibbon, fue la pérdida de las virtudes cívicas lo que generó el debilitamiento, la decadencia y la destrucción de Roma. Para Gibbon, la religión cristiana contribuyó a esto, ya que al instaurar la idea de la existencia de una venturosa vida después de la muerte, minó el interés de los romanos por el presente, es decir, por la defensa de su patria. En ambos autores se puede observar que la idea de decadencia se desliga de los componentes míticos y religiosos, de los cuales las ideas que constituyen su prehistoria eran inseparables.

En el siglo XVIII la idea de decadencia tuvo una gran difusión. No sucedió lo mismo durante el siglo XIX. Arthur Herman sostiene que en el siglo XIX se encuentran las raíces del "pesimismo cultural"[18] que floreció en el siglo XX. No obstante, se puede afirmar que durante el siglo XIX la idea de decadencia cayó en descrédito, probablemente debido al eclipsamiento que produjo sobre ella la idea de progreso, que durante ese momento alcanzó su apogeo.

Sin embargo, en los comienzos del siglo XX, tras la Primera Guerra Mundial, dicha idea tuvo un rebrote, básicamente a través de dos obras: *La deca-*

[17] Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence*, Garnier, Paris, 1945, p. 49 (la trad. es mía. Hay trad. cast. *Grandeza y decadencia de los romanos*. Trad.: Matilde Huici, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1942).

[18] Cfr. Herman, Arthur, *op. cit.*, p. 7.

dencia de Occidente (1918-1922) de Oswald Spengler y *Estudio de la historia* (1934-1961) de Arnold Toynbee. Spengler, en un libro de herencia nietzscheana, utiliza un esquema biologicista organicista para explicar el desenvolvimiento de la historia. Las civilizaciones, equiparadas a seres vivientes, pasan por un período de apogeo y otro de decadencia y desaparición. Spengler no sólo retoma la idea de decadencia, sino que además la mezcla con la teoría cíclica de la historia de la Antigüedad. El autor critica la "monótona imagen de la historia universal en línea recta"[19], a la cual contrapone una variedad de culturas que nacen, florecen, envejecen y mueren.

Toynbee también cuestiona la idea de la historia como algo lineal y homogéneo. En este sentido en *Estudio de la historia* se refiere a la "ilusión del progreso", entendido en el sentido de "marcha en línea recta"[20]. A esto opone una historia compleja de veintiséis civilizaciones cuya historia se desenvuelve de manera cíclica. Toynbee no recurre como Spengler al esquema biologicista para explicar la historia, sino a la capacidad que las civilizaciones tienen para dar respuestas a problemas y para generar otros. A partir de esto distingue entre civilizaciones muertas, en estado de desintegración, paralizadas y en crecimiento. A diferencia de Spengler su concepción de la historia no implica la necesidad de la decadencia, la desintegración y el colapso de las civilizaciones.

No obstante, a pesar de esta revitalización del concepto en los comienzos del siglo XX, actualmente la idea ha caído, junto a la idea de progreso, casi en desuso.

3. Los orígenes de la idea de progreso

La interpretación canónica acerca de las raíces de la idea de *progreso* las ubica entre los siglos XVI y XVIII. En esta línea Bury[21] afirma que las condiciones de la Antigüedad y el Medioevo no eran propicias para el surgimiento de una teoría del progreso y que la atmósfera para su aparición recién comenzó a formarse en el siglo XVI.

[19] Spengler, Oswald, *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la Historia Universal*. Trad.: Manuel Morente, Espasa Calpe, Madrid, 1958, p. 48.
[20] Toynbee, Arnold, *Estudio de la historia*. Trad.: Luis Grasset, Planeta-Agostini, Madrid, 1985, p. 41.
[21] Cfr. Bury John, *op. cit.*, p. 18.

Siguiendo a Bury se podría ver en Jean Bodin y Francis Bacon a los precursores de la categoría. Ya en *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566) Bodin rechaza la noción de decadencia y la idea de la edad de oro y sostiene que a pesar de las oscilaciones siempre existe en la historia un ascenso gradual. En su caso la idea de progreso queda confinada al terreno científico y técnico. Bacon en su *Novum Organum* (1620) sostiene la posibilidad de un avance del saber. Pero lo más significativo para el surgimiento de la doctrina del progreso es que conecta ese avance con la posibilidad de un mejoramiento social. De esta manera la idea de progreso comienza a deslizarse fuera del restringido campo científico. Dicho deslizamiento será claramente expresado por el abate de Saint-Pierre en su *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* (1713), en el que sostiene que el progreso que se ha alcanzado en las ciencias físicas puede trasladarse a la esfera social y moral. El abate pensaba que los males de la época se debían a la falta de educación, pero que la sucesiva ilustración de los gobernantes conduciría a un paraíso terrenal. La idea de progreso limitada en un primer momento al ámbito de las academias de ciencias, vinculada solamente con el avance del saber, comenzó a desplazarse de esta manera hacia el terreno social y político.

Antes de continuar es necesario hacer mención de una discusión pública vinculada con el ámbito artístico que tuvo lugar en una fecha anterior a la aparición del libro del abate y que dio un importante impulso a la idea en cuestión, poniéndola en el centro de la discusión filosófica. En 1688 se produjo la "Querella entre antiguos y modernos". El debate enfrentó a dos bandos: los antiguos, dirigidos por Nicolás Boileau y los modernos, encolumnados detrás de Charles Perrault. Los primeros veían en su tiempo síntomas de decadencia y sostenían que era necesario retomar los cánones del arte clásico, presentes en las obras de los autores grecolatinos; los segundos consideraban que los autores de la antigüedad no eran insuperables y que los modernos eran iguales o más venerables que los antiguos. Perrault escribió dos obras fundamentales para el debate, el poema *Siècle de Louis le Grand* (1687) y *Parallèles des Anciens et des Modernes* (1688). En esta última sostiene que no es necesario "arrodillarse" ante los antiguos y que el siglo de Luis XIV puede ser comparado con el de Augusto.

La mayoría de los especialistas comparte la tesis acerca de la modernidad de la idea de progreso, de su ruptura con las interpretaciones antiguas y medievales de la historia, las *concepciones cíclicas* y *providencialistas*. Sin em-

bargo, han surgido también voces alternativas respecto de esta posición. Por un lado hay teóricos, como William Guthrie, Robert Nisbet y Eric Dodds, que han encontrado las raíces de la idea de progreso en la Antigüedad. Robert Nisbet, por ejemplo, sostiene que la idea de progreso ya estaba presente entre los griegos[22]. Según su interpretación, Hesíodo ya no es un pensador que postula un orden decreciente en la evolución histórica y Esquilo es el representante más importante de la idea de progreso en la Antigüedad. Por otro lado, a partir del texto de Carl Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (1932), comenzaron a escucharse voces que han colocado las raíces de la idea de progreso en la Edad Media. En este sentido, Karl Löwith, en su célebre texto *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia* (1949), sostiene que la idea de progreso moderna conserva el *esquema escatológico* del cristianismo[23]. Para estos autores la idea de progreso mantendría, aunque de manera secularizada, la *estructura teleológica* de la Providencia. Por estas razones, Löwith encuentra las raíces de la idea de progreso en el pensamiento cristiano medieval. En el mismo sentido Ernst Tuveson identifica "fe" y "progreso"[24]. En lo que sigue nos detendremos en las principales teorías del progreso de los siglos XVIII y XIX, siguiendo la interpretación tradicional. Según ésta la idea de progreso tiene una importante presencia durante el siglo XVIII en diferentes países de Europa y alcanza su apogeo en el siglo XIX.

Voltaire es un teórico insoslayable respecto de la historia de la idea de progreso. Esta idea es central tanto en su *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* (1756) como en *El siglo de Luis XIV* (1751). Jacques Bénigne Bossuet en su *Discurso sobre la historia universal* (1681), había ordenado la historia de acuerdo a un plan providencial: "ese largo encadenamiento de causas particulares que hacen y deshacen los imperios depende de las órdenes secretas de la divina Providencia"[25]. Voltaire en el *Ensayo* elimina los componentes providenciales y sobrenaturales de la historia humana: "un lector

[22] Cfr. Nisbet, Robert, *op. cit.*, pp. 34, 39.

[23] Cfr. Löwith, Karl, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Trad.: Norberto Espinosa, Katz, Buenos Aires, 2007, p. 14.

[24] Cfr. Tuveson, Ernst. *Millennium and Utopia. A Study in the Background of the Idea of Progress*. University of California Press, Berkeley - Los Angeles, 1949, pp. IX, X.

[25] Bossuet, Jacques Bénigne, *Discours sur l'histoire universelle*, Garnier, Paris, 1966, p. 421 (la trad. es mía. Hay trad. cast. *Discurso sobre la historia universal*. Trad.: Manuel de Montoliu, Cervantes, Barcelona, 1940).

sensato notará fácilmente que no debe creer más que en los grandes acontecimientos que tienen cierta verosimilitud, y desconfiar de todas las fábulas con que el fanatismo, el espíritu novelesco y la credulidad han cargado la historia en todos los tiempos"[26]. Voltaire invierte la *teología de la historia* trazada por Bossuet. Al mismo tiempo se aleja de los nostálgicos del pasado, en este sentido rechaza la idea de la "edad de oro" en su temprano poema *Le mondain* (1736). El autor de *Cándido* (1759) utiliza la idea de progreso para referirse tanto al refinamiento de las artes y los avances científicos, como a la evolución social hacia grados de mayor civilidad. En *El siglo de Luis XIV* analiza los "progresos del espíritu humano" en las cuatro edades de la humanidad que para él han sido más afortunadas: la de Pericles, la de Augusto, la de los Médicis y la de Luis XIV. El alcance de la idea de progreso en la obra de Voltaire es un tema muy discutido, Ernst Cassirer, por ejemplo, sostiene que en dicha obra el progreso es lento y complejo, pero irreversible, en cambio Peter Gay presenta una lectura más moderada[27].

Las dos obras más optimistas en el ámbito francés son el *Cuadro filosófico de los sucesivos progresos del espíritu humano* (1750) de Anne Robert Jacques Turgot y el *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (1795) del marqués de Condorcet. Turgot concibe la historia universal como el progreso constante de la humanidad. Menos cauto que Voltaire, encuentra aun en las épocas oscuras algún avance de la humanidad. Reconoce la existencia de guerras, crímenes innumerables y épocas de decadencia, sin embargo considera que en todos los casos existen progresos respecto de los estados anteriores. En este último sentido afirma que "una débil luz" lentamente penetra "la noche extendida sobre todas las naciones y se expande poco a poco"[28]. Para Turgot, detrás de los errores, las desgracias y las maldades humanas se desarrolla un oscilante, pero continuo progreso. Afirma que aun en medio de guerras y destrucciones, "las costumbres se suavizan y el es-

[26] Voltaire, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, Garnier, Paris, 1990, tomo II, p. 80! (la trad. es mía. Hay trad. cast, *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*. Trad.: Hernán Rodríguez, Hachette, Buenos Aires, 1959).

[27] Cir. Cassirer, Ernst, *La filosofía de la Ilustración*. Trad.: E. Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, pp. 243-247; Gay, Peter, *The Enlightenment: an Interpretation*, Norton, New York, 1977, vol. 2, p. 160 y ss.

[28] Turgot, Anne Robert Jacques, *Discursos sobre el progreso humano*. Trad.: Gonçal Mayos Solsona, Tecnos, Madrid, 1991, p. 38.

píritu humano se ilustra", y que la masa total del género humano "marcha siempre hacia una perfección mayor"[29]. De esta manera, la historia es vista como una totalidad, donde las generaciones, férreamente encadenadas unas a otras, se mueven progresivamente hacia el aumento del saber y la felicidad. El camino es el mismo para todas las sociedades, pero la diferencia respecto del grado de desarrollo de las facultades alcanzado las coloca en estadios diferentes en un momento determinado. Al igual que para Voltaire el progreso es el camino hacia una sociedad de mayor refinamiento de las costumbres, de mayor desarrollo comercial y de florecimiento de las artes y las ciencias. Como en muchos otros autores del siglo XVIII lo que motoriza el progreso en la obra de Turgot no es el cálculo racional, sino las pasiones y la ambición. Si bien la gran mayoría de los especialistas consideran que la visión de Turgot sobre la marcha de la historia es sumamente optimista, no han faltado voces que han intentado matizar esta interpretación. En ese sentido se ha pronunciado Gonçal Mayos Solsona[30], quien sostiene que no hay en su obra aún una idea de progreso irreversible, en la medida que este por momentos depende de sucesos azarosos. Asimismo Peter Gay ha hablado de huellas de resignación y pesimismo en su pensamiento[31].

Indudablemente la concepción más acabada de la idea de progreso entre los franceses del siglo XVIII se encuentra en el libro de Condorcet. En consonancia con la interpretación canónica, Nannerl Keohane sostiene que este texto constituye el "cenit" de la idea de progreso y Jacques Le Goff habla del *Bosquejo* como la "apoteosis" de dicha idea[32]. Este libro, que Condorcet compuso entre 1793 y 1794 mientras era prisionero, expresa su implacable fe en el desarrollo progresivo de la historia. Ésta es dividida en diez estadios a través de los cuales la humanidad va madurando en la medida que acrecienta su conocimiento. El progreso no es para el autor sólo científico, sino también moral. Entiende que el progreso de las luces es inseparable del aumento de la felicidad. Su optimismo se apoya en la suposición de que el desarrollo social

[29] *Ibid.*, p. 36.

[30] Cfr. Solsona, Gonçal Mayos, "Estudio preliminar", en Turgot, *op. cit.*, p. LIII.

[31] Cfr. Gay, Peter, *op. cit.*, p. 108 y ss.

[32] Cfr. Keohane, Nannerl, "The Enlightenment Idea of Progress Revisited" en Almond, Gabriel; Chodorow, Marvin y Pearce, Roy (compiladores), *Progress and its Discontents*, University of California Press, Los Angeles, 1982, p. 21; Le Goff, Jacques, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*. Trad.: Marta Vasallo. Paidós, Barcelona, 2005, p. 216.

está, como sucede en otros ámbitos, regido por leyes generales, las cuales señalan una evolución de la sociedad hacia mayores grados de civilidad, igualdad, libertad y refinamiento de las costumbres. El progreso es visto por Condorcet como algo irreversible: "Las costumbres se dulcifican (...) por el efecto lento, pero seguro, del progreso general de las luces"[33]. José de Sevilla sostiene que el *Bosquejo* es la representación más acabada de la filosofía progresista de la historia de la ilustración, según la cual la historia marcha en línea recta desde la barbarie a la civilización, siendo el progreso acumulativo, unidireccional e irreversible[34].

Sin embargo, no todos los filósofos del siglo XVIII comparten el entusiasmo de Condorcet y de Turgot. Ya en esa época comienzan a florecer las críticas a la idea de progreso. Quizá la más célebre sea la de Jean-Jacques Rousseau, quien en *El discurso sobre la ciencia y las artes* (1750) invierte el esquema que explica el pasaje de la *barbarie* a la *civilización* mediante el desarrollo progresivo de la historia. De esta manera el progreso y la civilización se convierten en sinónimo de "corrupción" o "depravación". Según Rousseau el surgimiento de las ciencias y las artes contamina la pureza de los orígenes. Por esta razón dirigiéndose a los romanos, que, tras la introducción de las artes, se habían alejado de la virtuosa Roma de los primeros tiempos, dice: "... apresuraos a derribar esos anfiteatros, romped esos mármoles, quemad esos cuadros, expulsad a esos esclavos que os someten y cuyas funestan artes os corrompen"[35].

La idea de progreso no se desarrolló durante el siglo XVIII exclusivamente en el terreno francés. También estuvo presente, aunque con menos impulso, en otros países. En el Reino Unido Edward Gibbon y Adam Smith vislumbraron un desarrollo progresivo de los tiempos. Gibbon, en su ya mencionado libro *Historia de la decadencia y ruina del Imperio Romano*, es optimista respecto del futuro de la civilización occidental. Al preguntarse retóricamente por la posibilidad de que los bárbaros destruyan dicha civilización de la misma manera que lo hicieron con Roma, responde que esto no es posible. Por un lado, arguye que los progresos de las artes militares de Occidente

[33] Condorcet, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Trad.: Marcial Suárez, Centro de estudios políticos y constitucionales, Madrid, 2004, p. 115.
[34] Cfr. Sevilla, Jose, "El concepto de filosofía de la historia en la modernidad", en Mates, Reyes (compilador). *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Trotta, Madrid, 2005, vol. 5, pp. 78, 79.
[35] Rousseau, Jean-Jacques, *Contrato social. Discursos*, Alianza, Madrid, 2003, p. 183.

hacen improbable que puedan triunfar los bárbaros en el supuesto caso de que se diera una invasión; por otro, que esos pueblos bárbaros se irán civilizando con el correr del tiempo y se unirán a Occidente antes que destruirlo. Hay una idea moderada de progreso en Gibbon, lo cual lo lleva a sostener que si bien puede haber descensos en la historia, las sociedades no volverán a caer en el estadio de la barbarie original. También en *La riqueza de las naciones* (1776) se puede encontrar una idea de progreso. Para Smith, autor del libro, el egoísmo de los hombres mueve la rueda del progreso. En muchas ocasiones se redujo el progreso postulado por Smith al terreno económico, sin embargo, son muchos los teóricos que demostraron la estrecha relación que existe en su obra entre el acrecentamiento de las riquezas y el aumento de la felicidad de la humanidad.

La idea de progreso también puede ser rastreada en el pensamiento alemán de esa época. Esta idea tuvo un importante papel en la obra de Johann Gottfried Herder, pero este filósofo se alejó del sentido que la mayoría de los filósofos de ese momento le asignaban. Herder ironiza acerca de las teorías corrientes de progreso, que entendían que la humanidad avanzaba hacia un mismo objetivo, se burla de las "novelas acerca del perfeccionamiento general y progresivo del mundo"[36]. En las *Cartas para el fomento de la humanidad* (1793) se refiere a la teoría tradicional del progreso en términos de "historia falaz". El filósofo no niega la idea de progreso, pero modifica profundamente su sentido. Por un lado la relaciona con la Providencia, por el otro niega el esquema *civilización-barbarie*, del cual dependía hasta ese momento la categoría en cuestión, y asigna a cada época, cada cultura, un valor positivo. En este último sentido invita a dejar a cada pueblo en su posición, ya que "cada uno tiene en sí mismo su norma de justicia, su patrón de felicidad"[37]. Max Rouché distingue diferentes etapas en el pensamiento de Herder y sostiene que en la última hay un acercamiento a los ideales de la Ilustración[38], no obstante la interpretación más difundida ve en Herder una reacción contra los ideales iluministas, lo cual hace difícil acercar su idea de progreso a la de Turgot o Condorcet.

[36] Herder, Johann Gottfried, *La idea de humanidad*. Trad.: Catalina Schirber, Instituto de literatura alemana de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1954, p. 69.
[37] *Idem*, p. 53.
[38] Cfr. Rouché, Max, *La philosophie de l'histoire de Herder*, Les Belles Lettres, Paris, 1940, p. 590 y ss.

Sin duda la teoría más representativa de la idea de progreso entre los alemanes del siglo XVIII fue la de Immanuel Kant. Éste entiende que de los datos de la experiencia no es posible extraer ningún *sentido de la historia*, sin embargo considera que se puede buscar un "hilo" o "plan" para la misma a partir de un posicionamiento ético-político. En este sentido la teleología que introduce el "plan de la naturaleza" es sólo una idea regulativa, como bien explica Concha Roldán[39]. En "Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita" (1784) y en *La paz perpetua* (1795) ese posicionamiento permite leer la historia como una marcha progresiva hacia la conformación de una confederación cosmopolita de naciones, que permitirían la consolidación de una "paz perpetua". En el capítulo cuarto de "Idea de una historia..." se encuentra la clave que permite a Kant explicar la marcha progresiva hacia esa liga de naciones, la "insociable sociabilidad" del hombre. De esta manera se arribaría a la paz a través de la guerra, es decir, la "insociable sociabilidad" llevaría al hombre a construir un edificio jurídico que lo alejaría de los males de la guerra y le garantizaría la paz. La discordia a la que por naturaleza es conducido el hombre lo llevaría a buscar la solución en el establecimiento de instituciones que lo obligarían a someterse a las leyes y la razón, antes que a sus instintos. Kant tiene una visión pesimista de la naturaleza humana, por eso considera al progreso en la mayoría de los casos sólo en términos jurídico-político.

3. 1. Apogeo y crisis de la idea de progreso

En la segunda mitad del siglo XVIII y a lo largo del XIX no faltaron críticas tanto a la idea de progreso en particular, como al programa de la Ilustración en general, dentro del cual ésta se ubicaba. En Inglaterra Edmund Burke se mostró contrario a los principios de la Revolución Francesa en *Reflexiones sobre la revolución francesa* (1790); en Francia aparecieron las obras de los conservadores Joseph de Maistre, Louis de Bonald y François-René Chateaubriand, quienes reivindicaron la tradición, y en Alemania floreció el Romanticismo, movimiento contrario al racionalismo ilustrado. Sin embargo, fue en el siglo XIX donde la idea de progreso alcanzó su punto culminante.

[39] Cfr. Roldán, Concha, "Pensar la historia desde la Ilustración", en Echeverría, Javier (compilador), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Trotta, Madrid, 2000, vol. 21, p. 369.

La idea de progreso tuvo un importante lugar en las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, obra tardía e incompleta que Hegel comenzó entre 1822 y 1823. Las *Lecciones* mantienen el paradigma conceptual de la *Fenomenología del espíritu* (1807), según el cual la *conciencia*, que para Hegel no se limita a la facultad humana individual, sino que tiene un alcance más amplio, se desenvuelve progresivamente hasta alcanzar la autoconciencia. En términos históricos la historia equivale al progresivo desarrollo de los cuadros históricos, los cuales se suceden de manera dialéctica. La historia es la sucesión progresiva de instituciones políticas y religiosas, obras de arte, maneras de pensar, etcétera, rumbo a la realización de la libertad[40].

La *filosofía materialista de la historia* de Marx invierte la *filosofía idealista de la historia* de Hegel, sin renegar de la dialéctica inscripta en su centro. Para Marx, según se puede observar en *El manifiesto comunista* (1848), el desarrollo progresivo de la historia, aquel que deja atrás la prehistoria de la humanidad, no es el movimiento ascendente de la idea hegeliana, sino de las estructuras materiales. Marx sostiene que el despliegue dialéctico de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción llevará en el futuro a la sociedad comunista. La historia progresaría desde los primitivos comienzos hasta el comunismo, pasando por la esclavitud, el feudalismo y el capitalismo. A través de la *dialéctica*, tanto Marx como Hegel se distancian de la interpretación tradicional de la idea de progreso, según la cual éste es un *avance lineal* hacia la civilización.

Pero es en la obra de Auguste Comte que la mayoría de los especialistas encuentra la expresión más acabada de la teoría del progreso. En su *Curso de filosofía positiva* (1830-1842) Comte presenta su "ley de los tres estadios". Esta ley según la cual los hombres han tratado de comprender los fenómenos naturales en primer lugar mediante esquemas míticos, en segundo lugar mediante abstracciones y en tercer lugar mediante el método científico, abarca todos los ámbitos. Esta ley, que conecta tres estadios que el filósofo llama "teológico", "metafísico" y "positivo", explica la historia del desarrollo humano. A esta legalidad que Comte asigna al campo histórico hay que sumar la conexión que, según él, existe entre todas las cosas, lo cual le permite ligar el progreso material y el moral, político e intelectual. El cuadro progresivo de la

[40] Para un análisis detallado de la filosofía de la historia de Hegel, véase Brauer, Daniel, "La filosofía idealista de la historia", en Mates, Reyes (compilador), *op. cit.*, p. 104 y ss.

historia comienza en el período teológico, que abarca desde el salvajismo primitivo a la Edad Media, pasa por la segunda etapa, la del Renacimiento y la Revolución Francesa, que es el período metafísico, y culmina en la época de Comte, la época de la ciencia, del espíritu positivo. De esta manera el progreso queda ligado a una férrea legalidad.

Luego de haber alcanzado el punto más álgido en el siglo XIX, la idea de progreso se desmorona en el siglo XX. La ya mencionada revitalización de la teoría de la decadencia a través de los trabajos de Spengler y Toynbee es quizá una buena expresión de la profunda crisis de la categoría.

Tras la Primera Guerra Mundial (1914-1918), la teoría es atacada desde las perspectivas más diversas. Max Horkheimer y Theodor Adorno pusieron en cuestión la idea de la historia como progreso proclamada por la Ilustración. En su *Dialéctica de la Ilustración* (1947) sostienen, en la línea de Max Weber, que la racionalidad moderna se convierte en una racionalidad fría, mecánica y deshumanizada, es decir, un dispositivo de dominación y administración, y que esta razón calculadora conduce hacia una "nueva barbarie". De esta manera invierten la relación entre la idea de progreso y el avance científico y tecnológico.

Desde la izquierda George Sorel en su libro *Las ilusiones del progreso* (1908), reniega de las ideas del iluminismo y sostiene que la idea de progreso es sólo una ilusión, una "doctrina burguesa". De esta manera se aleja del mismo Marx, quien, pese a sus diferencias respecto de la idea de progreso tradicional, no la había rechazado.

Por otro lado, la idea de progreso fue eclipsada por el surgimiento de un clima antiintelectualista defensor del pasado y la tradición, frente a la ciencia y la tecnología. Este tipo de teorías no había estado ausente en los siglos XVII y XIX, pero fue en el siglo XX donde cobró mayor fortaleza.

Además, desde el estructuralismo Levi Strauss y Michel Foucault pusieron en cuestión la *continuidad* misma de la historia, concepto fundamental para la teoría del progreso, ya que, si bien no todos los autores entendían el progreso como un recorrido lineal, todos aceptaban la continuidad entre las diferentes fases de la historia. En *El pensamiento salvaje* (1962) Strauss sostiene que la historia es un "conjunto discontinuo" de etapas. A partir de esto puede afirmar que el pensamiento "mítico" y el "científico" no representan diferentes fases del desarrollo del conocimiento, sino que ambos son igualmente válidos. En el mismo sentido se pronuncia Michel Foucault en *Las pa-*

labras y las cosas. Arqueología de las ciencias humanas (1966) y en *La arqueología del saber* (1969). Foucault entiende que la historia es una serie de capas sucesivas que componen el suelo de la cultura, cada una de las cuales es un sistema cerrado de pensamiento. La *discontinuidad* entre dichos estratos anula la posibilidad de hablar de progreso entre uno y otro.

Finalmente, los llamados autores posmodernos afirmaron que la idea de progreso es un ídolo con pies de barro. En este sentido el ya mencionado Karl Löwith sostiene que dicha idea es un "mito" que es necesario dejar atrás. En un sentido similar, aunque desde otra perspectiva, se pronunció Jean-François Lyotard en 1979 en *La condición posmoderna*, donde se ocupó de analizar el estatus del conocimiento. Lyotard sostiene que en la época posmoderna existe un pluralismo lingüístico que conduce al abandono de los "*grandes relatos*" de la Modernidad, entre los cuales se encuentra la idea de progreso.

Bibliografía recomendada

BURY, John, *La idea de progreso*, Trad.: Elías Díaz y Julio Rodríguez Arambetty, Alianza, Madrid, 1971.

HERMAN, Arthur, *La idea de decadencia en la historia occidental*. Trad.: Carlos Gardini, Andrés Bello, Barcelona, 1998.

LE GOFF, Jacques, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*. Trad.: Marta Vasallo, Paidós, Barcelona, 2005.

NISBET, Robert, *Historia de la idea de progreso*. Trad.: Enrique Hegewics, Gedisa, Barcelona, 1991.

El psicoanálisis y el tema de la historia: Freud y Lacan

Omar Acha

Introducción

La relación entre el psicoanálisis y la historia puede ser pensada según la clásica ambigüedad entre historia como relato (o historiografía) e historia como encadenamiento de hechos. La teoría psicoanalítica supone la narración por cuanto lo inconsciente que interviene en la constitución subjetiva expresa una diferencia temporal entre el momento de la represión pulsional y el momento del retorno de lo reprimido. La memoria individual y la "asociación libre" en la clínica establecen un arco narrativo que temporaliza el análisis. Pero también existe un lazo, menos directo, con la historia material en cuanto, estrictamente considerado, el psicoanálisis no trata de individuos sino de *sujetos* condicionados social e históricamente. Las tradiciones, los lenguajes, los temores, los prejuicios más hondos, son inseparables de una historia social irreductible al individuo. Según ambos sentidos de historia, el psicoanálisis los implica en el nervio mismo de su epistemología.

Si bien la historiografía no puede existir sin una psicología, la ciencia histórica ha sido reacia a discutir extensamente la problemática psicoanalítica. Mientras las "ciencias sociales" han construido formas interdisciplinares diversas en alianza con la historiografía, la relación con el psicoanálisis ha sido particularmente problemática. En el cierre de mi argumentación volveré sobre las aperturas posibles para la renovación de este diálogo fallido.

La primera sección del presente estudio está dedicada a exponer el valor de lo histórico en Sigmund Freud. Ensayaré allí una lectura de la polaridad entre la teoría filogenética y el efecto deletéreo que sobre el evolucionismo provoca el concepto de pulsión de muerte. La segunda sección está dedicada

a explicar la vía alternativa y polémica elaborada por Jacques Lacan con su teoría de la identificación y de los discursos. En la sección tercera y última esbozaré algunos elementos para una interlocución por venir entre psicoanálisis e historiografía.

1. La ambigüedad de lo histórico en Freud

El concepto clave en la relación entre historia y psicoanálisis en la época fundacional fue el de *retorno de lo reprimido*. Estaba presente en la teoría de la histeria compartida por Freud y Josef Breuer hacia 1895, pero se hizo exactamente psicoanalítica cuando no fue suficiente asignar la recuperación verbal de la escena traumática bajo la hipnosis, sino que se habilitó una autonomía creativa de fantasías en el campo de lo inconsciente. Así el paradigma positivista fue conmovido (si no eliminado) por la interpretación.

El trauma "originario" es un acontecimiento. El retorno de lo reprimido es otro acontecimiento. La interpretación que establece un lazo causal entre uno y otro es la *frase narrativa* que conforma la historicidad tal como funciona en la textualidad freudiana. No se trata de que el trauma neutralice la diferencia temporal, sino que es condición de posibilidad de su narrativa. Hay una historia porque existió un trauma. La determinación de la "idoneidad determinadora" de los traumas y sus múltiples refiguraciones encierran el enigma de la interpretación psicoanalítica.

Es esencial recordar aquí la condición subjetiva por la cual el "recuerdo" se presenta en la clínica como pasible de elaboración: la *transferencia*. Por ella, en la pareja analítica se reeditan las mociones pulsionales que ligaron a la o al paciente con otras personas en su infancia, y por ende se repite la situación de amor u odio que tensó los vínculos humanos. Al mismo tiempo que condición de posibilidad de la cura, la transferencia es también una estrategia inconsciente de resistencia, que precisamente por la repetición obstaculiza el desanudamiento del síntoma por la palabra. Sin duda, no solamente en la sesión psicoanalítica se produce esta refiguración en la cual la posición de analista es imaginariamente investida con caracteres experimentados en otros vínculos. En los fenómenos de masa, por ejemplo, es también un proceso transferencial el que posibilita la identificación y el lazo amoroso de cada sujeto de la muchedumbre con el símbolo.

El trabajo analítico no se asimila totalmente a la excavación arqueológica que extrae, entre los escombros, los preciosos restos del pasado. Las huellas de un tiempo pretérito intervienen en la indagación psicoanalítica en cuanto formaciones resistentes de ese refugio de la "otra escena" de lo inconsciente que se ovilla como pasado. Esta comprensión de la faena narrativa no sería sino el equivalente clínico de una modalidad *propia* del acontecer psíquico. Por ejemplo, respecto del deseo que la mujer heterosexual experimenta por su primer pareja, Freud consideraba que el marido, como el resto de los hombres, no sería sino un eco del deseo de retorno al objeto originario inconscientemente anhelado, esto es, el padre, con lo cual se cruzarían los tiempos de la sujeción a la figura paterna y la ambivalencia hacia el esposo por ser un sustituto. Sería inexacto simplificar la tarea analítica entenderla como la recuperación de una significación yacente en un estrato profundo de la conciencia, deudora de caracteres definidos en la infancia. Las numerosas reformulaciones y amalgamas de las representaciones de los antiguos deseos bajo la rigurosidad de las diversas represiones anulan la pretensión de descubrir, sin mácula, las expresiones pulsionales contrariadas por el principio de realidad.

El deseo, por la estructura de insatisfacción que es su condición, hace imposible el goce pleno con relación al objeto perdido y mantiene así la potencia de la "fijación" primera.

Los recuerdos infantiles son homólogos a una moneda antigua que devela un culto divino antes desconocido. En el contexto de la "asociación libre" del análisis, sin embargo, las "fantasías retrospectivas" poseen un rol configurador crucial.

Esta implicación rememorativa de quienes participan en la sesión de análisis imposibilita una búsqueda objetivista de la verdad en términos correspondentistas clásicos, es decir entre enunciados y estados de cosas. No porque ese ideal tan caro a Freud fuera desplazado en favor de alguna relación sustantiva analista-paciente. El largo y sinuoso descubrimiento de la transferencia indicaba que a pesar de que la inserción de la "subjetividad" en el análisis podía ser un obstáculo para la inteligencia del proceso, era también una condición necesaria para la prosecución de la investigación y de la superación de los síntomas. Con ello no se disminuía, en modo alguno, la capacidad hermenéutica del psicoanálisis. La concepción del objeto de interpretación no establece una relación lineal con el pasado. El "recuerdo" debe tanto al pasado como al presente. No existiría aquí una mera excavación arqueológica sino

una exploración, también, del presente del paciente en situación de transferencia. La historicidad de las operaciones simbólicas en su conflictividad constitutiva articula una temporalidad sin sentido único. El tiempo que se configura a través de la palabra confunde pasado y presente, estableciendo una retroalimentación interminable.

La oscilación temporal entre la experiencia traumática "originaria" y su retorno distorsionado más tarde acompañó todo el arco de la reflexión de Freud. Tomemos las referencias de dos textos, ubicados uno en el comienzo y otro en el final del recorrido freudiano. En la discusión sobre los "recuerdos encubridores" incorporada a la *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901), Freud subrayaba que aquéllos no podían eludir temporalizar subjetivamente la rememoración puesto que el recuerdo mismo era una elusión, un desvío, el signo mismo del drama de la represión, el muestrario del desplazamiento y la condensación.

En un texto tardío, *Construcciones en psicoanálisis* (1937), Freud retornaba a estas cuestiones, avanzando en las formulaciones, y complejizando la posibilidad de transitar entre biografía e historia. El contexto era muy diferente. Ya no se trataba de acrecentar el tono innovador de una ciencia emergente, sino que primaba la suspicacia y la ambigüedad respecto de las posibilidades terapéuticas concretas. En la discusión de los recuerdos encubridores, subyacía la suposición de que quien realizaba el análisis poseía una importante capacidad de interpretar. Gradualmente, esta posición interpretante fue perdiendo vigor, y ya en *Las perspectivas futuras de la terapia psicoanalítica* (1910) se observaba como ido el tiempo donde la palabra de la interpretación era ejercida preferentemente desde la posición de analista.

En 1937, el carácter dialógico pero heterogéneo del proceso de interpretación estaba demarcado por las limitaciones de las "construcciones" provenientes de la posición de analista, para otorgar un espacio crucial a la posición de analizante en la lectura de esas hipótesis. Se entiende por qué la metáfora de la arqueología era menos adecuada que en 1900: la operación arqueológica arrebataba una *construcción* a la desmemoria, pero por su carácter hipotético era solamente el comienzo de la comprensión. "El camino que parte de la construcción del analista", decía un poco más adelante en el mencionado artículo de 1937, "debía culminar en el recuerdo del analizado". Si en el artículo sobre la *negación* (1925) parecía que el mentís que hallaba el analista era un signo de "resistencia", ahora esa prevención era más ambigua.

Incluso la posición de analista era vista como productora de unas construcciones que aspiraban a develar una verdad en términos de una representación mediada, distorsionada, delirante. Su verdad no era aquella de la referencia, sino la del señalamiento del conflicto psíquico que constituía la vida anímica. En esta época tardía, Freud denominaba a esta concepción de la verdad una *verdad histórica*.

La conexión histórica del psicoanálisis fue una exigencia profundamente clínica. En todos los historiales aparece el mismo problema crucial. Considérese el historial del pequeño Hans, publicado en 1905: hijo del intelectual progresista y partidario de las ideas freudianas, Max Graf, Hans no era sometido a una represión excesiva. Por el contrario, le era permitida una expansión inusual de sus pulsiones. Sin embargo el niño desarrolló una fobia a los caballos que referían inequívocamente a su padre. La cuestión que esa falta de correspondencia entre el temor a la castración por el padre (Hans temía ser mordido por un caballo) y la ausencia de una amenaza castratoria real intentó ser resuelta por Freud con la apelación a una teoría de las *fantasías arcaicas*, esto es, de formaciones inconscientes pertenecientes a un fondo histórico-cultural humano que se había incorporado y transmitido inconscientemente. No se trataba de arquetipos atemporales como en C. G. Jung, sino de un resultado empírico del acceso humano a los primeros estadios culturales donde la pulsión sexual fue sometida a la prohibición del incesto. El temor a la castración por el padre remitía a la "herencia arcaica" que sostuvo las investigaciones "históricas" de Freud. Textos como *Tótem y tabú* (1912-1913) o *Moisés y la religión monoteísta* (1934-1939) no fueron extravíos laterales de Freud, sino que se inscribían en el núcleo más radical de la teoría y clínica psicoanalíticas.

A partir de una hipótesis de Darwin en torno de los monos superiores, Freud propuso una narración hipotética sobre la constitución de lo social. Suponía así que en las primeras "hordas" humanas un padre celoso monopolizaba a todas las mujeres, expulsando a los jóvenes. Más débiles individualmente que el padre terrible, los hijos se conjuraron –continuaba la hipótesis– para asesinarlo. Inmediatamente después de su despedazamiento, lo ingirieron. Pronto comprendieron que el más fuerte de los hermanos ocuparía el lugar material del padre y el ciclo se reiniciaría. Entonces la renuncia a las mujeres de la horda, la exogamia, se hizo condición de la convivencia pacífica. En ese proceso de nacimiento del derecho, también apareció el rudimento de la re-

ligión, pues la concordia social se anudó en la representación simbólica que internalizó –culpable e inconscientemente– al padre muerto. El totemismo y la exogamia tuvieron un origen traumático que sería conjurado periódicamente, pero que retornaría también en los conflictos edípicos, en los fantasmas originarios. Esta composición imaginaria del surgimiento de lo social y lo cultural a través del asesinato era también un mito de la formación de lo psíquico. El retorno del asesinato del padre, constitutivo de la vida social, sería la fuente de los fantasmas como el que intervino en la fobia del pequeño Hans. ¿Cómo se articulaba la narrativa freudo-darwiniana con los sujetos? El evolucionismo que moldeaba la narrativa histórico-filosófica de *Tótem y tabú*, tenía su correlato en una teoría del desarrollo subjetivo. Su momento clave era la crisis del Edipo, ubicado alrededor de los 4-5 años de edad.

Freud suponía una narrativa ontogenética que lo proveía de una serie de etapas de organización pulsional (oral, anal, fálica, genital). En esta serie se cruzaba otra que se constituía por las experiencias traumáticas individuales que remitían a una prehistoria humana transmitida por el lenguaje. ¿Por qué la línea evolutiva inscribía la trayectoria psíquica individual en la historia de la especie? Esta transición debe comprenderse en el nacimiento mismo del psicoanálisis. La nueva disciplina del conocimiento se constituyó como conjunto completo de enunciados cuando la causación traumático-sexual de la histeria resignó su carácter exclusivo. En el momento preciso en que los relatos de las pacientes de Freud fueron objeto de interpretación y no solo de constatación, fue cuando la tarea de la clínica devino interpretativa. La agresión sexual durante la infancia fue considerada como un fantasma que reconducía los "hechos" recuperados en la sesión de análisis a una productividad significante singular que no podría ser resuelta –al menos literalmente– como el desvelamiento de una verdad fáctica del pasado.

Pero: ¿por qué los fantasmas de las pacientes eran similares si sus biografías eran disímiles? Esta cuestión sería recurrente en la interpretación freudiana. En los casos de agresión sexual, Freud distinguía a la figura paterna velada por una represión. No era diferente la fantasmática que subyacía en la entera causación de las dolencias psíquicas transferenciales y no transferenciales. La presencia de la fantasmática refería a una historia que no era la que se explicaba por la investigación biográfica. La posición castratoria del padre provenía, según Freud, de los relictos de momentos de transición fundamentales: la aparición de la cultura, la imposición de una nueva religión. Estos

acontecimientos fundacionales suponían una revolución en el lenguaje como precipitado de la historia. Con el lenguaje se modificaba la economía pulsional. La reformulación de la vida pulsional se realizaba en impresiones traumáticas que conformarían una memoria de larga duración, donde la serie fantasmática constituiría el molde de la experiencia contingente del individuo. La teoría de la *filogénesis* mantenía que los individuos repiten de manera abreviada (*ontogénesis*) las etapas principales del conjunto al que pertenece. Las incidencias peculiares de un recorrido biográfico de la especie conectarían con el desarrollo milenario de la especie. La representación que ofrecía Freud de la configuración de la filogénesis no se reducía a una argumentación biológica, sino que suponía la producción de eventos históricos luego reprimidos. En los acontecimientos pulsionales decisivos, esas huellas prehistóricas serían recordadas bajo la forma de fantasmas.

En el historial del Hombre de los Lobos (1914-1918), Freud persiguió de modo más consecuente las implicaciones clínicas de su teoría de los fantasmas originarios (seducción, escena originaria, castración, vida intrauterina). El desarrollo evolutivo individual era la trama subyacente del historial, pero su composición era el producto de una construcción que tensaba el pasado del sujeto en el intervalo entre dos núcleos causales. Por una parte, la conformación pulsional del individuo contenía un conjunto finito de "predisposiciones", activaba un umbral de experiencias. Por otra parte, la producción singular de dichas experiencias que eran irreducibles a las predisposiciones, pues concernían a la relación con los otros, a la historia cultural, a las contingencias del suceder menudo de la vida.

El historial es un caso *princeps* de la concepción freudiana de la factura temporal de las dolencias psíquicas. Cuando entró en tratamiento con Freud, el Hombre de los Lobos estaba afectado de una compulsión a enamorarse y de dificultades intestinales. Pero en su infancia ya había padecido una fobia. Aquí no puedo ingresar en la descripción de las peripecias del historial. La interpretación de la dolencia actual no era separable de las representaciones que emergieron en el momento de la fobia infantil. Esta fobia a su vez debía ser leída como el resurgimiento de un trauma más temprano que había permanecido desactivado en la memoria del niño. Según la reconstrucción propuesta por Freud, en el Hombre de los Lobos se habría producido un efecto represivo retardado luego de observar la cópula sexual entre dos perros. Entonces se habría actualizado una escena de coito entre su padre y su

madre, que habría visto aproximadamente a los seis meses de edad. El historial prestaba coherencia narrativa a estos tres tiempos (la escena primaria del coito, la secundaria de la dialéctica representacional del momento de la fobia, y la nueva producción de representaciones en el momento del análisis con Freud). Por eso Freud coincidía con la tesis filogenética que había sido retomada por Jung, a la que imponía –sin embargo– la primacía del acontecer ontogenético, es decir, la contingencia reglada de los tres momentos mencionados en el marco de una temporalidad más amplia.

Las eficacias de esta teoría de la historia sólo pueden ser aludidas. En cualquier caso, pasando por alto sus matices, es imprescindible enunciarla con la refutación de la temporalidad evolutiva que Freud proponía al mismo tiempo en su teoría de la repetición. El descubrimiento de la pulsión de muerte habilitó una modalidad causal sin sentido ni acumulación de "huellas mnémicas", sin otro destino que la simple repetición. El principio de placer tenía su contrapartida en la búsqueda orgánica de una estabilidad energética, cuyo límite era la muerte. La pura repetición afectaba al corazón lamarckiano de la teoría de la onto-filogénesis. Ésta estaba sitiada internamente por la búsqueda de los fantasmas originarios que no sufrían la erosión del tiempo calendario. El retorno de estos fantasmas podría ser traducido en una serie distinta de la metafórica biológica que sostenía la noción de las "fases" (*Stufen*) de organización pulsional y de la matriz mayor de la "historia de la humanidad" de *Tótem y tabú* a *Moisés y la religión monoteísta*.

Contemporánea a la escritura del historial del Hombre de los Lobos, fue la redacción por Freud de un breve ensayo sobre técnica psicoanalítica que tituló "Recordar, repetir y elaborar" (1915). Distinguía allí dos series de representaciones: la articulada por el *recuerdo* y la articulada por la *repetición*. El "trabajo del recuerdo" contrastaba con la "compulsión de repetición". En la sesión de análisis quien ocupaba el diván no siempre recordaba, sino que a menudo *actuaba*. Incapaz de traducir a palabras un contenido reprimido e inconsciente, la acción permitía una *actuación* sin el pasaje peligroso por los procesos conscientes que el lenguaje posibilitaba. Pero actuar inconscientemente significaba *repetir*. En análisis, la transferencia era un efecto de la repetición.

La proyección en el analista de los objetos infantiles de deseo investían libidinalmente. Ese investimiento no poseía una existencia autónoma, sino que estaba heterónomamente regido por una repetición de investimientos pasados que inconscientemente remitían a otro objeto: el *originario*. Pero no

solamente se repetían en análisis los investimientos libidinales, sino también las inhibiciones y, como escribía Freud, los "rasgos patológicos de carácter". Esta última observación indicaba el mecanismo compulsivo que gobernaba la repetición. No era tan importante el señalamiento de la naturaleza inconsciente de la repetición como la afirmación de que podía proveer cuotas de placer a quien la sufría. La "compulsión de repetición" permitía entender el retorno doloroso de las inhibiciones como una búsqueda inconsciente de goce. Se abría entonces todo un campo de reflexión, pues si existían procesos psíquicos que repetían sin el concurso determinante del principio de placer, el acontecer psíquico ya no podía comprenderse con los solos concursos de ese principio y del principio de realidad.

Notemos lo siguiente: la repetición estaba ligada con la transferencia. En la relación analítica, la compulsión de repetición era un momento de la resistencia, de la dificultad de lidiar con un recuerdo traumático que por permanecer inconsciente se presentaba como acto, es decir, como efecto de repetición. De esta vinculación entre repetición y transferencia, Freud extraía dos consejos para la técnica. Para propender a la elaboración (*Durcharbeitung*) desde la posición de analista había que tolerar los efectos de repetición, en particular tener cuidado con los afectos de transferencia, advertir sobre tomar decisiones importantes durante el período de la cura, y para la posición de analizante, se trataría de ir reconociendo lo repetido *como resistencia*, como precondición para su superación. Aquí hallamos los elementos para pensar la elaboración como un procedimiento intersubjetivo de superación de lo reprimido y el enfrentamiento con lo traumático.

Cinco años después Freud publicó un texto donde adoptaba una decisión definitiva a este respecto. La argumentación de *Más allá del principio de placer* (1920) buscaba establecer los fundamentos de la nueva polaridad pulsional.

Sabíamos que el principio de placer era primario y que su imperio ilimitado era peligroso para la supervivencia del organismo. El principio de realidad relevaba la hegemonía del placer a fin de garantizar la vida. Pero en 1920 Freud informaba que el displacer no siempre permanecía fuera del ámbito de vigencia del principio de placer. Aquello que para un sector del sistema psíquico podía ser displacentero para otro podría ser fuente de placer. La indagación de las reacciones anímicas frente al peligro ("neurosis traumática") presentaba casos extremos donde la repetición de las situaciones dolorosas no podría entenderse –a la vieja usanza– como retorno de lo reprimido. Acaso la rememo-

ración, se preguntaba Freud, no sería explicable por el placer inconsciente que producía. ¿Habría que acudir a la hipótesis de un yo masoquista?

Para arrojar luz sobre esta cuestión, Freud recurrió a una breve reflexión sobre el juego de uno de sus nietos: el famoso ejemplo del *fort-da*. Suponía que ya en ese jugar el niño mostraba un "gran logro cultural" pues implicaba una renuncia pulsional. Disgustado por los alejamientos de su madre, el niño hallaba un resarcimiento imaginario en el ir (*fort*) y venir (*da*) del carrete con el que jugaba. Pero además con ello lograba, según la interpretación freudiana, una conversión de ser pasivo (ser abandonado por la madre) a ser activo (quien envía y recoge el objeto). Pero si no se acepta una explicación adleriana que reconduce el juego a una pulsión de dominio o apoderamiento, cabe la pregunta de si no se trata, mejor, de que la repetición en sí misma poseería un monto de placer.

El proceso de la repetición obedecería a la tendencia de retorno al estado originario, es decir, a la busca de una estabilidad energética, a la nulidad pulsional. La repetición llevó a Freud a postular la existencia de un principio de muerte, o Tánatos. ¿Cuál era el lugar psíquico de esa búsqueda de retorno a la paz primera? El yo, que aspiraba a retornar a aquella etapa donde él lo era todo, el narcisismo primero, donde el yo era su propio ideal, pero no como objeto sino como experiencia, donde el investimiento libidinal de objetos no instalaba una cesura entre la entidad del yo y el placer, sino que los unificaba. El yo ideal de los primeros momentos de la vida se desprendía, por la necesidad de sobrevivir, de segmentos de libido que el proceso mismo de apuntalamiento (*Anlehnung*) de la vida instituía *objetos*. El yo se empobrecía para persistir y para recuperar el placer en el goce de sus objetos. La libido narcisista, en cambio, tendía a deshacerse de todo contacto con el mundo.

La introducción de señales del mundo exterior inquietaba el sueño de la mismidad narcisista. Con la institución de los objetos, el yo ideal primitivo pasaba a convertirse gradualmente en ideal del yo, es decir, en un modelo a alcanzar. Pero lo trágico de este proceso consistía en que la perfección del yo ideal era inalcanzable por la condición misma de que los objetos eran alteridades. En el caso de la etapa oral, la ingestión de alimentos o el mamar podían sustituir esa sed de unidad mediante la incorporación, pero tal sustituto se hacía cada vez menos asequible. La imposibilidad de reeditar la condición del Nirvana narcisista se articulaba con la afirmación de una autoridad "paterna" como un super-yo. Con la resolución del complejo edípico, la entrada

a la cultura estaba predeterminada por un modelo que el yo debía lograr, y cuyo fracaso sería indicado impiadosamente por esa figura paterna internalizada. En los casos de las "personas normales" esta dificultad de emular la paz pulsional primera sería tramitada con soportables costos psíquicos. En los casos extremos de fracaso, como en la psicosis, acontecería un desligamiento de los objetos del mundo y la retroversión de la libido de objeto al yo, que así edificaría un mundo interior.

Si bien Freud concebía la teoría del narcisismo desde el supuesto de una temporalidad evolutiva, una base de la repetición y la muerte estaba en su fundamento. Porque el desasimiento (*Entbindung*) de la realidad reconocía su necesidad en la frustrada relación con el "mundo exterior" (incluidos los objetos de amor).

Posteriormente, y en especial en *El yo y el ello* (1923), Freud reubicó en el super-yo crítico de las impotencias del yo el sitio donde imperaba la pulsión de muerte. Esta pulsión no podría sostener la teleología adulto-heterosexual de Freud, sino que lo contradecía expresamente. El evolucionismo freudiano entraba en contradicción con la teoría –también freudiana– de la repetición.

Los estudios de fines de los años 20 (*El porvenir de una ilusión*, *El malestar en la cultura*) y más que nada *Moisés y la religión monoteísta*, demostraron luego que el impacto de la repetición no conmovió sin residuos la preeminencia de la temporalidad evolutiva, ni afectó gravemente la imaginación histórica de Freud. ¿Cómo comprender esta incomunicación de nociones del tiempo? Si Freud hubiera extendido el anti-finalismo de la repetición, sus construcciones filogenéticas se habrían mostrado como excesivamente ancladas en las convicciones progresivistas del siglo XIX. En general, desde los cuarteles de los diversos campos "freudianos" se tiende a limar las asperezas implicadas en la elección de Freud por entender la historia de la especie y el desarrollo del individuo bajo el imperio del esquema filogenético.

El progresivismo de Freud, su confianza en que, a pesar de todo, la civilización burguesa iba a superar gracias a la razón sus problemas más graves (aunque no los eliminara definitivamente), afirmaba su imaginación histórica evolucionista. Una ética progresista, pues, se sobreponía sobre la ominosa amenaza de una repetición de lo mismo. Porque la pura repetición es incontrolable para la razón. Si algo se repite se hace extraño. Como repite "sin razón", descalabra su imperio y se impone como un cuerpo extraño que se muestra, ostensiblemente, como el rasgo dominante de la existencia.

El andamiaje antiprogresivista de la pulsión de muerte no anuló a la teoría de la filogénesis. Fue el otro término de una polaridad a la que Freud se mantuvo fiel. Es así que la investigación de *Moisés y la religión monoteísta* en los años treinta exasperaba los temas de *Totem y tabú*, precisamente para explicar el resurgimiento brutal del Tánatos en los años treinta. La historiografía que leyó al psicoanálisis, sin embargo, prefirió atender al Freud de los libros sociológicos e históricos, o al Freud biógrafo que apelaba más estrechamente a los traumas individuales, como sucedió en su estudio sobre Leonardo da Vinci (1910). La polaridad entre teoría pulsional y filogénesis se mantuvo incólume en la historia del psicoanálisis, al menos hasta que Jacques Lacan propuso una alternativa radical.

2. Subjetividad e historia en Lacan

El giro fundamental de Lacan respecto de la concepción de la historia en Freud reside en la distinción entre los registros simbólico, imaginario y real. Como se ha visto, la historia ingresa a la problemática psicoanalítica a través de los fantasmas originarios, que no podrían ser explicados adecuadamente –según Freud– sin recurrir a un momento represivo primero. Esa represión inconsciente habría sido internalizada desde el asesinato del padre de la horda primitiva, repetida simbólicamente en cada enfrentamiento edípico. El momento de la represión de lo femenino-materno no fue elaborado por Freud, que siempre tuvo una dificultad con lo que denominó el "continente negro" de la feminidad. Pues bien, Lacan ofreció una teoría alternativa a *Totem y tabú*, y de ella emerge también una inteligencia psicoanalítica de la historia.

En 1953, Lacan presentaba en su alocución en Roma una diferenciación de registros que fueron propuestos para resolver la clásica crítica de anacronismo que se utilizó contra Freud. Ante el periplo mítico elaborado por el fundador del psicoanálisis para iluminar la interpretación clínica, Lacan contraponía una lectura "estructural" de la dialéctica subjetiva. En 1945 había anticipado los rasgos fundamentales de las articulaciones temporales de la relación con el otro. Ocho años más tarde planteaba que la teoría del lenguaje de F. de Saussure y su extensión etnológica en Cl. Lévi-Strauss, una vez vertidas en la problemática psicoanalítica, develaban adecuadamente las instancias subjetivas que Freud investigaba a través del tiempo y del espacio.

Los registros de lo imaginario y de lo simbólico concernían a los procesos identificatorios. Lo imaginario refiere a la ilusión de identidad absoluta con el otro maternal. La criatura adquiere su yo ideal y el sentido de un cuerpo a través de la identificación con una madre completa. Lo simbólico implica la intervención de lo social, como un otro que prohíbe esa completitud imaginaria, inscribiendo a la criatura en el orden del lenguaje, esto es, lo constituye como sujeto. Entre lo imaginario y lo simbólico no hay, empero, una relación evolutiva. En términos lógicos, hay una preeminencia de lo simbólico, pero esto no supone una primacía temporal pues la eficacia subjetiva del lenguaje también está punteada por imágenes cristalizadas. La "castración" del sujeto no elimina el retorno de lo reprimido: la aspiración a volver a la unidad absoluta con el otro. Pero incluso esa misma unidad exige una intervención del otro paterno pues la madre también es una amenaza para la integridad del sujeto. Lacan ofrece una representación de esta dialéctica al decir que la madre total es un cocodrilo que acoge en sus fauces pero también devora, y el significante –el "falo"– que se interpone entre sus mandíbulas tiene un efecto castratorio pero es imprescindible para la vida subjetiva. ¿Cuál es el lugar para el cambio histórico en esta explicación?

Las identificaciones que se estructuran en lo imaginario y lo simbólico están sometidas a las vacilaciones propias de lo significante, pues el lenguaje que condiciona al sujeto es un sistema de diferencias. Es cierto que el "significante amo" que articula al sujeto a lo social pretende fundar una identidad, pero ese representante del orden paterno (de su "ley") no deja de ser un significante, y por ende de ser transferible, citable, repetible. La potencia de sujeción del lenguaje es siempre histórica. La universalidad que pretende toda normatividad es un "semblante", una "impostura".

Es en la consideración del tercer registro, el de lo real, donde emergerá a lo largo de la elaboración lacaniana, una condición de la aparición de lo histórico. En efecto, lo real es aquello que delata el fracaso de lo imaginario y lo simbólico. Lo real traduce la noción freudiana de "retorno de lo reprimido". La atemporalidad de lo inconsciente según Freud se explica por la persistencia de lo pulsional, que ninguna censura elimina para siempre. La problemática del trauma en Freud, vertida en la fórmula de Lacan, concierne a lo real como resto indestructible. Siempre hay un resto que regresa como síntoma. Freud lo llamó también "lo siniestro". Lo real es también lo imposible de simbolizar absolutamente, de contener en las matrices sociales. Si lo imaginario y lo simbó-

lico configuran una "realidad" donde la noción cronológica del tiempo aparece como horizonte dado, lo real subvierte su cadencia para horadar su devenir con el "pasado" que *repite*. Es en este sentido que se sostiene la tesis de F. Jameson de que lo real en Lacan podría articularse al momento agonístico del concepto marxista de historia como lucha de clases (aunque sería incompatible con el momento histórico-filosófico determinista y teleológico).

Si se podría hacer un paralelo entre el dualismo pulsional freudiano Eros-Tánatos y la oposición lacaniana entre lo simbólico y lo imaginario por un lado, y lo real por el otro, para Lacan también el par simbólico-imaginario estaría ordenado bajo el régimen de la repetición. Así las cosas, lo pulsional en Lacan no es binario, como sucedía en Freud. La mencionada oposición, además, estaría en flagrante contradicción con el anudamiento entre los tres registros, que es fundamental para la teoría lacaniana.

La historia en Lacan no fue elaborada siquiera en el grado alcanzado por las tentativas freudianas. Existen, sin embargo, algunas indicaciones. En primer lugar, el rechazo de cualquier evolucionismo ontogenético traslada la problemática de lo biográfico a la narración, a la reescritura de las trayectorias subjetivas que aparecen en la clínica. En Lacan, lo biográfico acepta la preeminencia de la reconstrucción retrospectiva. En segundo lugar, la imaginación histórica más general de Lacan se pliega a la matriz de la historiografía francesa de la ciencia, es decir, destaca los cortes y rupturas antes que las continuidades. Con todo, tampoco se trata de un mero historicismo puesto que la relación del sujeto con el lenguaje, la determinación por lo otro, es una invariante donde lo histórico no incide sobre su vigencia en las distintas sociedades, sino en el modo de responder a la pregunta de la interpelación por lo social.

La versión psicoanalítica de una preocupación histórica en Lacan no posee conceptos fuertes como los provistos por la metapsicología freudiana. Esto es particularmente evidente con el concepto de sublimación, pero también se observa la misma pérdida respecto de las nociones de yo, ello, superyo, Eros, Tánatos, entre otros. Lo que podría hacer las veces de concepto del análisis histórico sería su teoría de los discursos de configuración de posiciones subjetivas. Lacan propone diversos discursos (histérico, universitario, político, psicoanalítico, capitalista) que están históricamente condicionados. Lo que se mantendría invariante serían las ligazones "imposibles" e "impotentes" entre las posiciones que los conforman.

El trabajo lacaniano sobre el concepto de deseo promete también una apertura a lo histórico. En Lacan la potencia del pasado es una formación que sólo se comprende como un efecto retroactivo. En este sentido la reescritura de la historia se anuda más al futuro que al pasado. En efecto, la comprensión lacaniana de la constitución subjetiva no podría ser un sociologismo pues un principio capital es el de la falla de toda identificación. Hay siempre un "más allá" de la identificación, una falta que persiste y que funda al sujeto como deseante. La aspiración a recobrar lo perdido (el *objeto a*) posee un componente de fantasía dirigida al pasado, pero también una tensión a su realización futura que está más acentuada que en Freud, puesto que ese porvenir está inscripto en la dialéctica con el otro.

En síntesis, la traducción lacaniana de los conceptos freudianos es todavía un proyecto que posee diversos núcleos problemáticos para la elaboración. El "estructuralismo" de Lacan aún no ha sido exigido por la pregunta historiadora. En cualquier caso, también en Lacan existe un concepto de historia –menos desarrollado que en Freud– que difiere del prevaleciente en la historiografía profesional.

3. Psicoanálisis e historiografía

Existe una contribución indiscutible del psicoanálisis a la investigación histórica en lo que concierne a algunos temas de estudio. Lo inconsciente y lo sexual, el retorno de lo reprimido, la conflictiva edípica o la sublimación, como determinaciones de la experiencia subjetiva incidieron en un amplio sentido común que ningún saber de lo social ignoró. Sin embargo, no se podría sostener que el psicoanálisis haya interesado profundamente a la epistemología historiadora.

El entramado entre psicoanálisis freudiano e historiografía es interno, al menos desde el punto de vista analítico. Desde el historiográfico la ligazón es menos evidente. Incluso lo contrario parece más obvio, pues si es cierto lo que plantea Michel De Certeau la temporalidad historiográfica sería distinta a la psicoanalítica. Esta comprensión diferencial tiende a esencializar dos modalidades de entramado que conserva la autonomía de ambos campos. Quizá la historiografía manifieste una resistencia al psicoanálisis.

En efecto, entre los saberes sociales del siglo XX, el menos afortunado en

su conversación con la historia fue el psicoanálisis. Existen sólidas bibliografías en la sociología histórica, en la demografía histórica, en la historia antropológica, en la geografía histórica, pero la valía científica de la historia psicoanalítica es muy reducida. La *psicohistoria* impulsada por Lloyd deMause ha sido recluida en el muestrario de las operaciones bizarras de ensayismo irresponsable. A mediados de la década de 1980 Peter Gay redactó todo un volumen sólo para mostrar que Freud aún tenía algo que decir a la historiografía. Fuera del campo clínico, el presunto antihistoricismo de Lacan, por su parte, no inquietó jamás a las calmas aguas de la historia. Su reclusión a los "estudios culturales" parece colmar las ansias de "aplicación" que creó toda una biblioteca freudiana sobre los mitos, los liderazgos carismáticos, los genocidios e individuos geniales o psicopáticos.

La reducción del psicoanálisis a una psicología atemporal, propensa al anacronismo, segó pronto la eficacia de su uso historiográfico. La noción de complejo de Edipo fue el caso más extendido de reducción del psicoanálisis a nomenclatura sociológica: así en todo tiempo y lugar se trataba de desentrañar de qué manera los conflictos edípicos delimitaron las trayectorias individuales. Otro concepto sometido a la aplicación alusiva fue el de "trauma", reducido a contener una crisis que debía ser resuelta a través de los acontecimientos. El trauma de la derrota en la Gran Guerra, el temor a la revolución social y la inflación de 1923 habrían preparado al pueblo alemán a aceptar la resolución psicótica a través del mundo aparte del antisemitismo nazi. También la disrupción crítica era la que sostenía el que es reconocido como el más ambicioso ensayo de psicohistoria, el *Young Luther* de Erik Erikson. La inestabilidad emocional del adolescente Martín Lutero, encuadrado en una teoría evolutiva del desarrollo individual, habría predispuesto al planteo de la Reforma como su sutura y refiguración emotiva.

Sólo algunos estudios cuestionaron el corsé psicologista que sufrió el psicoanálisis en su transposición histórica. Aunque él provenía de una matriz lacaniana, fue De Certeau quien propuso una iluminación psicoanalítica de la historia cuando, estudiando el trabajo de Freud sobre el pintor Heinzmann, se preguntó si aquél se interesaba por el lugar de padre que ocuparían las apariciones demoníacas o si se trataba de la posición *del* padre, es decir, de la circulación de lo paterno como instancia de autoridad simbólica.

La aplicación historiadora del psicoanálisis tiene su mayor desafío en la elaboración de lo inconsciente en su contraste con la documentación empí-

rica. Allí no se trata de establecer la eficacia explicativa de sus conceptos (complejo de Edipo, castración, forclusión y otros), sino de elaborar como se articulan en la doble imposibilidad de la subjetivación total: la que coordinaría al sujeto al desfiladero de la diferencia sexual demarcada por el lenguaje, y la que adaptaría el sujeto deseante a la "realidad".

La orientación paradójica que así ofrece el psicoanálisis a la historia no parece ser subsumible en un discurso universitario que exige saber más y no la subversión de las convicciones sociológicas que lo sostienen. Más allá de las escasas y pobres incursiones psicoanalíticas en la historiografía, la dificultad de un diálogo disciplinar no será posible mientras los protocolos epistémicos de la ciencia histórica defiendan su epistemología espontánea, que es incompatible con el descubrimiento freudiano.

Bibliografía recomendada

DE CERTEAU, Michel, *Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción*, Universidad Iberoamericana, México, 1995.

GAY, Peter, *Freud for Historians*, Oxford University Press, New York, 1987.

JAMESON, Fredric, *Imaginario y simbólico en Lacan*, El Cielo por Asalto, Buenos Aires, 1995.

STAVRAKAKIS, Yannis, "Lacan and History", *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society*, vol. 1, Nº 4, 1999.

La hermenéutica histórica de Paul Ricoeur

Silvia Gabriel

La larga vida Paul Ricoeur (1913-2005) puede ser puesta en ecuación con su vasta obra. Defensor de una filosofía orientada a conciliar diversas tradiciones y escuelas reacias al diálogo, escribió sobre un amplio espectro de temas. Nos concentraremos aquí en sus reflexiones hermenéuticas sobre la historia. Los límites impuestos por la brevedad del trabajo nos llevan a declinar toda pretensión de exhaustividad y a circunscribir la exposición a tres obras centrales: *Historia y verdad* (1955), *Tiempo y narración* (1983-85) y *La memoria, la historia y el olvido* (2000).[1] La alusión a otros escritos será tan sólo marginal.

Los cuarenta y cinco años transcurridos entre *HV* y *MHO* nos enfrentan a una decisión metodológica: cómo dar cuenta de una reflexión prolongada y compleja sobre la historia. El enfoque cronológico expuesto de la sección II a la IV será antecedido por la presentación de los dos planos de la hermenéutica histórica distinguidos en *MHO*: el epistemológico y el "*metahistórico*". Diferenciados estos y sus momentos internos en la sección I, la exposición progresiva se hará en tres etapas. Primero, daremos cuenta de los problemas fundamentales de *HV* individualizando a los principales interlocutores. Segundo, nos ocuparemos de *TN*, obra que consagra a Ricoeur como un interlocutor ineludible en el campo de la filosofía de la historia. No exageraríamos al decir que sus investigaciones parciales de *HV* cobran relevancia en una visión retrospectiva. Tercero, presentaremos las ideas centrales que incorpora *MHO* respecto a las etapas previas.

[1] Ricoeur, Paul, *Historia y verdad*, trad. Alfonso Ortiz García, Encuentro Ediciones, Madrid, 1990. (Citado: *HV*); *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, trad. Agustín Neira, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1987; Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*, trad. Agustín Neira, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1987; Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, trad. Agustín Neira, Siglo XXI Editores, México, 1996 (citados: *TNI*, *TNII*, *TNIII*, respectivamente); Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, trad. Agustín Neira, FCE, Buenos Aires, 2004 (Citado: *MHO*).

1. Los planos de la hermenéutica histórica

Como anticipamos, en *MHO* Ricoeur diferencia dos grandes planos de la hermenéutica histórica: el plano epistemológico y el plano "*metahistórico*". Bajo la premisa de la doble pertenencia de la historia a la ciencia y al quehacer literario, el plano epistemológico es una reflexión de primer grado sobre los elementos de la "*operación historiográfica*". Los momentos internos de ésta, entendidos como instancias metodológicas superpuestas y no como estadios cronológicamente sucesivos, son tres: 1) la *fase documental* que parte del testimonio para culminar en la fijación escritural de la prueba documental; 2) la *fase explicativo-comprensiva* orientada a responder la pregunta "¿por qué?" a través de modelos explicativos concurrentes; y 3) la *fase "representativa"* en la que el relato histórico adquiere una configuración literaria. Mientras las dos primeras dan cuenta de la pretensión científica de la historia, la fase "*representativa*" marca su pertenencia al dominio de la literatura.

El plano "*metahistórico*" es una reflexión de segundo grado que suscita a su vez dos investigaciones. En primer lugar, la *hermenéutica crítica* encargada, por un lado, de deslegitimar la *hybris*, la desmesura, del saber de sí de la historia de erigirse en saber absoluto. Por el otro, de legitimar la pretensión de "objetividad" del conocimiento histórico. En segundo lugar, la *hermenéutica ontológica* preocupada por mostrar las presuposiciones existenciarias de la hermenéutica epistemológica y de la hermenéutica crítica precedentes. Esta reflexión ontológica denota un compromiso con nuestra propia condición histórica en cuanto modo de ser ineludible.

Distinguidos a grandes rasgos los dos grandes planos del saber histórico y sus respectivos momentos, la tarea ahora es dilucidar en cuál de ellos se sitúan los estudios que Ricoeur dedica a la historia en sus diferentes obras. En *MHO* da pautas explícitas para orientar nuestro estudio. Indica que mientras el enfoque de *HV* es fundamentalmente metahistórico, la preocupación central de *TN* es de índole epistemológica aún cuando hacia el final de la obra hay un giro hacia una "*hermenéutica de la conciencia histórica*". *MHO* intenta reunir esos esfuerzos hasta entonces dispersos en una hermenéutica histórica integral.

II. La hermenéutica metahistórica de *Historia y verdad*

Como el propio Ricoeur advierte en el Prólogo a la primera edición de *HV*, los trabajos allí compilados "están impregnados de un apetito de reconciliación".[2] ¿Cuáles son las instancias a reconciliar en el plano metahistórico? La visión estructural, sistemática, lógica, de la historia que comparten el eclecticismo y la filosofía de la historia especulativa subsumida bajo la figuración de Hegel. Eclecticismo y filosofía especulativa coincidirían en presentar una visión unitaria y anónima del curso de la historia. En contraste con esta, se encuentra la visión fuertemente acontecitiva o acontecimental [*événementielle*] de la historia de corta duración predominante en la Sorbona a comienzos del siglo XX. Historia episódica orientada a lo singular y a lo excepcional a la que la escuela de *Annales* opondrá la historia estructural o de larga duración.

Frente a la unilateralidad de sendas posturas Ricoeur señala que:

> Esta división entre lo estructural y lo acontecitivo [...] es en cierto modo una destrucción de la historia [...] Primeramente, desde que hay sistema deja de haber historia [...] El paso de la historia a la lógica significa la muerte de la historia. Por otra parte, en la segunda dirección, no queda menos destruida la historia [...] La singularidad es también el final de la historia, puesto que en ella se niega toda la historia.[3]

Pero esta doble destrucción no es vana. Sería la encargada de revelar la historia como historia virtualmente acontecitiva y virtualmente estructural. Revelación acaso agnóstica que implica la renuncia a toda empresa estructural y acontecimental propias de las filosofías de la historia a favor de una "*historia de la filosofía sin filosofía de la historia*".[4]

El estatuto metahistórico de la historia de la filosofía en tanto relevo de la filosofía de la historia consistiría en que, por ser "historia", comparte el carácter científico con las demás ciencias. Y por ser una historia de la "filosofía" sería en sí misma una disciplina filosófica. Una disciplina cuyo "objeto" de reflexión son los caracteres históricos de la historia. Es decir, aspectos de la

[2] *HV*, p. 14.
[3] Ibid., pp. 70-1.
[4] Ibid., p. 43.

historia, y entre ellos de la filosofía en tanto disciplina que también es histórica, que de otro modo no aparecerían.

Aun cuando el autor se hace eco de las reacciones antipositivistas de la década del '50 al afirmar que la "objetividad" es obra de la actividad metódica, atribuye a la historia una "*objetividad incompleta*".[5] Para que esta incompletud no le sustraiga carácter científico, la "objetividad" histórica tendría que ser el resultado de una "*buena*" *subjetividad del historiador*. Ésta dependería tanto de la aptitud del juicio de importancia que preside la selección de los sucesos y de los factores, como de los esquemas de explicación. Y en particular, de la imaginación del historiador para trasladarse a otro presente al fondo de la distancia temporal, de su simpatía por otros hombres, por otros valores, y de su capacidad para encontrarse con alguien de otra época.

Mientras el carácter bueno o malo de la subjetividad del historiador se resolvería en el campo científico porque es producto de la actividad metódica, la filosofía debería discernir entre una verdadera y una falsa objetividad de la historia. Será falsa la objetividad cuando deviene un objetivismo histórico que prescinde del hombre. Y verdadera cuando hace aparecer la *subjetividad de la historia* bajo la figura, o bien de *la historia* entendida como una conciencia humana única al modo racionalista, o bien de la emergencia múltiple de los *hombres del pasado* (en plural) sufrientes y actuantes al modo existencial.

Frente a esta disyuntiva, Ricoeur parece inclinarse en *HV* hacia un humanismo existencialista que reconcilie lo singular con lo colectivo. El corolario es una *verdad "probable"* cuyo polo subjetivo sería nuestro "deber de pensar", y el objetivo, el "ser" al que sólo podríamos acceder intersubjetivamente gracias al "filosofar en común".

[5] En "Perspectivas críticas. Objetividad y subjetividad en historia", Ricoeur advierte que "Hay que agradecer a Marc Bloch haber llamado 'observación' a la aproximación del historiador al pasado: retomando la palabra de Simiand que llamaba a la historia un 'conocimiento por huellas' demuestra que esta aparente servidumbre del historiador de no estar nunca ante su objeto pasado, sino sólo ante sus huellas, no descalifica de ningún modo a la historia en cuanto ciencia; la captación del pasado en sus huellas documentales es una observación en el sentido fuerte de la palabra: porque nunca observar significa registrar un hecho bruto", en *HV*, p. 25.

III. La hermenéutica epistemológica y metahistórica de *Tiempo y narración*

Aproximadamente treinta años después de *HV*, Ricoeur publica sucesivamente los tres volúmenes de *TN*. Los problemas más importantes de esta obra están en parte anticipados en *HV* y serán retomados en *MHO*. Respecto de la primera, el relieve que cobra ahora el enfoque epistemológico –habida cuenta de la recepción del "narrativismo" – eclipsa al "*metahistórico*". Las críticas a que dio lugar *TN* alentaron al autor a desarrollar aspectos específicos de su teoría en *MHO*.[6] Por cuestiones metodológicas y de concisión incluiremos estos desarrollos en la medida en que expliciten las argumentos principales de *TN*.

1) Historia y narración

La tesis central de la segunda parte de *TN* corresponde a la *fase explicativo-comprensiva*. Lo evidencia la defensa de Ricoeur de un "*vínculo indirecto*" entre la explicación histórica y la "*comprensión narrativa*" sin que por ello la historia pierda nada de su pretensión científica.

Por "*comprensión narrativa*" Ricoeur entiende en la primera parte de *TN* "la *operación de configuración constitutiva de la construcción de la trama*".[7] De modo simplificado, la *explicación por trama* (*mythos*) aplicable de manera indistinta a la narración histórica y al relato de ficción. En virtud del correlato *mythos*–*mimesis* (imitación) introducido por Aristóteles en su *Poética*, la *explicación por trama* o *configuración textual* lleva el nombre de *mímesis II*. Por ser esta operación lingüística una *mimesis "II"*, ella consigue su inteligibilidad por su función de *mediación* entre dos instancias extralingüísticas: 1) la *mímesis I* o pre-comprensión del mundo de la acción siempre presupuesto, y 2)

[6] Nos referimos muy especialmente a la crítica dirigida por David Carr. Ésta consiste en incluir las tesis de *TN* en la "visión estándar" del "narrativismo" según la cual el relato impone una coherencia narrativa a la vida que en sí misma sería incoherente, es decir, una mera existencia secuencial sin sentido. V. Carr, David, "Ricoeur on narrative", en: David Wood (ed.) *On Paul Ricoeur: narrative and interpretation*, Routledge, Londres, 1991, pp. 169-74.

[7] *TN*I, p. 118.

la *mimesis III* o pos-comprensión del mundo de la acción por la recepción de la configuración textual en la lectura. El círculo hermenéutico que inaugura la *mimesis I (prefiguración)*, la *mimesis II (configuración)* y la *mimesis III (refiguración)* adquiere en *TN* el nombre técnico de *la triple mimesis* –entendiendo libremente la "*mímesis*" aristotélica como una *imitación-creadora* y no una imitación-copia.

Al apuntar la *mimesis II* a la configuración de todo relato ella constituirá el primer eje del análisis. La *configuración por trama* es mediadora entre la pre-comprensión y la pos-comprensión del orden de la acción por tres razones: 1) organiza los acontecimientos en una totalidad inteligible extrayendo de la simple sucesión de acontecimientos la *configuración*; 2) integra juntos factores tan heterogéneos como agentes, fines, medios, interacciones, circunstancias, resultados inesperados, etc., hasta conformar lo que Ricoeur da en llamar un "*concordancia-discordante*"; y 3) conforma una síntesis temporal de lo heterogéneo por comprender una doble dimensión: a) la dimensión cronológica o acontecitiva que responde a la pregunta "¿y luego?" con un "entonces-entonces" y un "y así sucesivamente"; y b) la dimensión no cronológica o estructural en el triple sentido de que transforma la simple sucesión de acontecimientos en una totalidad significante, impone un punto final y permite leer la historia narrada al revés, es decir, el final en el comienzo y el comienzo en el final.

Introducida a grandes trazos la explicación por trama aplicable tanto a los relatos históricos como de ficción, la pregunta es, ¿comprende, o mejor, agota el paradigma de la *explicación por construcción de la trama* –con la extensión que le concede Ricoeur– todos los recursos de la explicación propios del saber histórico?

Dentro de la corriente "narrativista" defensora a ultranza del carácter literario de la historia, la trama es asignada por primera vez a la estructura narrativa de la historiografía por Hayden White.[5] Si los enfoques epistemológicos cientificistas, incluido el del propio Ricoeur, exhortan a una búsqueda de la

[5] White, Hayden, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, trad. Stella Mastrangelo, FCE, México, 1992. La invocación explícita de los trabajos de White lleva implícita la prescindencia de referirnos a la "frase narrativa" de Arthur Danto, al "*followability* de la historia narrada" de W. B. Gallie y al "acto configurante" de Louis Mink tratados también por Ricoeur en la segunda parte de *TN1*.

"objetividad" en historia para distinguirla de la ficción, White parte de la "estructura narrativa" y del carácter constitutivo de la "escritura" para marcar la copertenencia de la historia y de la literatura. La trama produce, según White, una explicación categorial de la historio-*grafía*[9] al tipificarla como novelesca, trágica, cómica o satírica de acuerdo con las formas literarias consagradas por la tradición. Al tiempo que con White la historia perdería su vocación científica, la limitación estricta de la noción de trama a la explicación categorial fracasa, según Ricoeur, para elevarla a sustituto narrativo de la explicación histórica. Este fracaso es el responsable de que en *MHO*, dieciséis años después de *TN*, el autor decida excluir al "narrativismo" de White de la *fase explicativo-comprensiva* para restringirlo a la *fase representativa de la historia*.

Si reconocemos con Ricoeur que "cualquiera sean lo *límites* de la objetividad histórica, existe un *problema de la objetividad en historia*",[10] habrá que remontarse a los suscritores del estatuto científico de la historia: el positivismo lógico heredero del Círculo de Viena.

Previo negar todo valor propiamente epistemológico a la comprensión y a la interpretación, Carl Hempel traspone al dominio de la historia sus modelos de cobertura legal nomológico deductivo y estadístico inductivo diseñados para la explicación causal y probabilista de los acontecimientos físicos y naturales.[11] A esta trasposición subyace la vehemencia de una indistinción: la indistinción entre el acontecimiento físico y el acontecimiento histórico.

De tomar seriamente las tesis de *HV*, el primer corolario es que merced a esta indistinción la historia resultante adolecería de una *"falsa" objetividad*, es decir, estaríamos frente a un objetivismo histórico cientificista que prescinde del hombre. Consecuencia existenciaria, si se quiere, de este corolario es la revocación del compromiso del historiador y del filósofo con los hombres del pasado. La segunda y más importante consecuencia negativa respecto de la tesis central de esta segunda parte de *TN* es que el neopositivismo conduciría a la completa abolición de la *comprensión narrativa* en la explicación historiográfica.

[9] Con "historio-*grafía*" queremos destacar el carácter intrínsecamente escrito que adquiere la historia en White.

[10] *TN I*, p. 296.

[11] V. Hempel, Carl, "La función de las leyes generales en la historia", en *La explicación científica. Estudios sobre la filosofía de la ciencia*, trad. M. Frassineti de Gallo. Paidós, Buenos Aires, 1979, pp. 233-46.

Frente a la unilateralidad de ambas perspectivas, Ricoeur propone un *vínculo indirecto* entre *explicación por trama* y explicación histórica. Para ello se inspira en el modelo de "explicación cuasi-causal" de G. Henrik von Wright.[2] Traducidos los modelos de explicación al dominio de la lógica, von Wright sostiene que las explicaciones pueden darse en términos de condiciones suficientes a la manera del modelo nomológico de Hempel y en términos de condiciones necesarias. Las primeras, propias de las ciencias físicas y matemáticas, son explicaciones causales y cuasi-teleológicas que explican *por qué* un fenómeno aconteció *necesariamente*. Las explicaciones por condiciones necesarias, usadas en la historia y en las ciencias sociales, son explicaciones teleológicas y cuasi-causales que explican *cómo es que fue posible* que una conducta tuviera lugar.

La idea de *vínculo indirecto* le servirá a Ricoeur para unificar en una fórmula epistemológica pluralista los modelos dispersos de explicación nomológica, explicación cuasi causal y explicación por trama. En primer término, en el modelo cuasi causal el régimen de la conducta bajo la modalidad de la posibilidad la hace irreductible a la sola necesidad lógica. A esto se suma que, por tratarse precisamente de conductas, este modelo va precedido de un acto de comprensión que contempla las acciones a la luz de ciertos objetivos, fines o intenciones de los hombres y tome en cuenta sus actitudes cognoscitivas. Estas razones alcanzarían para hacer de la explicación cuasi causal un *análogo* de la *explicación por trama*. Por eso aquella recibe el nombre de "*cuasi trama*". En segundo término, el carácter intensamente epistémico de la explicación cuasi causal la aproxima a la explicación nomológica. El corolario es que esta última se derivaría directamente de aquélla e *indirectamente* de la *explicación por trama (mimesis II)* habida cuenta de la relación *analógica* entre ésta y la explicación cuasi causal o "*cuasi trama*".

Este *vínculo indirecto* mostrado en el plano de los procedimientos se reitera en el plano de las *entidades* y en el orden de la *temporalidad*. Con esto se evidenciaría de un modo más cabal la emergencia indirecta de la historiografía a partir de la *comprensión narrativa*.

---

[2] V. von Wright, Georg Henrik, *Explicación y comprensión* (trad. Luis Vega Reñon), Alianza, Madrid, 1987; idem, "Réplicas" en Manninen, J. y Tuomela, R., (comp.) *Ensayos sobre explicación y comprensión*, trad. Luis Vega, Alianza, Madrid, 1976, pp. 141-82.

En el primero, la historiografía acuña *entidades de segundo y hasta de tercer orden* que son entidades holísticas y nominales correlato de las conceptualizaciones del historiador. Por su parte, la narración de ficción apela a los *personajes* correlativos de la *concordancia discordante de la trama*.[13] La escuela acontecitiva, defensora de lo singular, establecería un vínculo *directo* entre las entidades de la historia y los personajes de la narración. En contraste con esta, la escuela de *Annales*, partidaria del hecho social y de las estructuras acrónicas, negaría el vínculo entre ambos. Entre el individualismo epistemológico de aquella y el holismo epistemológico de esta la antinomia parece inevitable y a la vez insoluble. La idea de un *vínculo indirecto* pretende hacer frente a esta aparente antinomia. Las *entidades historiográficas de primer orden* entendidas como *totalidades concretas de pertenencia participativa*, clases, pueblos, civilizaciones, mirarían hacia dos frentes: al fenómeno social y a los componentes individuales. De acuerdo con Ricoeur, este carácter bifronte justifica, por un lado, la extensión *analógica* del papel de personajes a las *entidades concretas de primer orden*. De aquí que reciban el nombre de "*cuasi personajes*". Por el otro, muestra que de éstos proceden las *entidades abstractas de segundo y de tercer orden* de la historia-ciencia. El resultado es que estas últimas se derivan directamente de aquéllos e *indirectamente* de los personajes (*mímesis II*) en razón de la relación *analógica* entre éstos y las *entidades historiográficas de primer orden* o "*cuasi personajes*".

En el orden de la temporalidad, vimos a la historiografía apelar tanto a los acontecimientos singulares como a las estructuras de larga duración. Entre lo acontecitivo y lo estructural, decía Ricoeur anteriormente, se destruye la historia. Por eso la empresa de *HV* se tornaba agnóstica, cuando no escéptica, en torno a la posibilidad de una filosofía de la historia. La noción de un *vínculo indirecto* intenta superar aquí el "falso dilema": estructura-acontecimiento. Del éxito de esta empresa parecería depender la rehabilitación de la filosofía de la historia. De acuerdo con Ricoeur, la expresión "*acontecimiento-estructurado-en-trama*" es bidimensional: comprende la dimensión no cronoló-

[13] Como en su *Poética* Aristóteles subordina la identidad del personaje a la de los caracteres de la acción, Ricoeur saca provecho de esto y afirma que la identidad narrativa del personaje sólo puede ser el estilo unitario de las transformaciones subjetivas reguladas por las transformaciones objetivas que obedecen a la regla de la completud, de la totalidad y de la unidad de la trama. V. Ricoeur, Paul. "La identidad narrativa", en *Historia y narratividad*, trad. Gabriel Aranzueque Sahuquillo, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 215-30.

gica o estructural de la trama y la cronológica o episódica. Esta bidimensionalidad posibilitaría, por un lado, la extensión *analógica* de episodio a los "*acontecimientos-estructurados-en-trama*", llamados por eso "cuasi acontecimientos". Por otro lado, autorizaría a derivar de estos la historia de larga duración. La consecuencia es que esta última procede directamente de aquellos (*mimesis II*) e *indirectamente* de los acontecimientos singulares en virtud de la relación *analógica* entre estos y "*los acontecimientos-estructurados-en-trama*" o "*cuasi acontecimientos*".

En suma: *cuasi trama*, *cuasi personajes* y *cuasi acontecimientos* manifestarían la deuda de la historia científica [*History*] con la narración [*story*] (*mimesis II*) y, más allá de esta, con la acción efectiva (*mimesis I*).

2) "Realidad" del pasado y "verdad" en historia

Hasta aquí el eje de estudio fue la *configuración narrativa* o *mimesis II*. La *refiguración* o la recepción de las obras en el acto de lectura (*mimesis III* o *refiguración*) se convierte ahora en el segundo eje de análisis. En la cuarta parte de *TN* Ricoeur enfrenta el problema del objetivo referencial y la pretensión de verdad de la historiografía y de los relatos de ficción. En cuanto al primero, parte de la *asimetría* innegable entre lo "*real*" *histórico* y lo "*irreal*" *de la ficción*. Sin negar esta asimetría, la primera tesis defiende una "*referencia cruzada*" entre ambos modos narrativos. La segunda tesis consiste en sostener que el correlato de esta "referencia cruzada" en el orden de la "verdad" es el concepto "*verosimilitud*".

Para avalar ambas tesis la tarea que debe emprender Ricoeur es cuádruple. Primero, acordar pretensión denotativa y de verdad a la literatura. Segundo, mostrar que la inteligibilidad de la ficción supone ciertos recursos utilizados por la ciencia histórica. Es decir, tiene que probar la "*historización de la ficción*". Tercero, poner en ecuación a ésta con la "*ficcionalización de la historia*". Cuarto, para evitar que esta ecuación implique la renuncia de la historia a su pretensión científica, necesita reformular el binomio positivista objetivismo/verdad-adecuación en términos del correlato *objetividad incompleta/verosimilitud*.

La primera tarea Ricoeur la había emprendido en *La metáfora viva*. Contra la crítica literaria y el positivismo lógico le había concedido a la obra literaria

una ambición referencial. La referencia de la ficción sería producto de la *epojé* (suspensión) de la referencia directa del discurso científico. De aquí su estatuto de "*referencia indirecta*" cuyo correlato en el orden de la "verdad" sería la "*verdad metafórica*".[14]

Para resolver la segunda cuestión Ricoeur acude a la *Poética* de Aristóteles. El Estagirita enseña que si bien dudamos de la posibilidad de lo que no ha ocurrido, creemos que lo que ha ocurrido es posible. La inteligibilidad literaria supondría, entonces, cierta afinidad con el pasado efectivo. Para decirlo con Ricoeur: "El relato de ficción es *cuasi histórico* en la medida en que los acontecimientos irreales que relata [...] se asemejan a acontecimientos pasados, y por eso, la ficción se asemeja a la historia".[15] Es gracias a este carácter "*cuasi histórico*" que la literatura se hace "*verosímil*". ¿Qué debe entenderse aquí por "*verosimilitud*"? Aquello que, según Aristóteles, el oyente o el lector creen que "habría podido acontecer".[16]

Esta "*historización de la ficción*" se conecta con la tercera tarea: la "*ficcionalización de la historia*". A la indistinción entre el acontecimiento físico y el acontecimiento histórico del neopositivismo, el autor opone el carácter de "realidad presente" del primero y de "realidad pasada" del segundo. Sin ser "irreal", el carácter pasado de lo "*real*" *histórico*, su *haber-sido* y *ya no ser*, le impide ser observado de manera directa. La observación en historia es, por tanto, *indirecta*. Accedemos a la realidad pasada por *mediación* de las *huellas*. "La *huella* es al conocimiento histórico –aclara Ricoeur en *MHO*– lo que la observación directa o instrumental a las ciencias de la naturaleza".[17]

El autor atribuye a la *huella* un carácter "paradojal": es marca presente (efecto) que ha dejado el pasado e indicio (signo) de una cosa ausente. En su condición de "*efecto-signo*", la *huella* vale por el pasado, está en su lugar. En el

[14] Para este punto, V Ricoeur, Paul, *La metáfora viva*, trad. Graziella Baravalle, Ediciones Megápolis, Buenos Aires, 1977, en particular, los dos últimos estudios titulados "Metáfora y referencia" y "Metáfora y discurso filosófico", pp. 323-369. En esta cuestión, el autor parece inspirarse, entre otros, en Hans-Georg Gadamer cuando éste dice: "En el texto poético ocurre lo mismo que en la imagen artística [...]; en ambos casos la referencia imitativa a la realidad queda en suspenso", Gadamer, Hans-Georg, "Texto e interpretación", en *Verdad y método II*, trad. Manuel Olasagasti, Sígueme, Salamanca, 1992, p. 344.

[15] *TNIII*, p. 914.

[16] Dice Ricoeur: "Lo que 'habría podido acontecer' –lo verosímil, según Aristóteles– recubre a la vez las potencialidades del pasado 'real' y los posibles 'irreales' de la pura ficción", *TN*, p. 916.

[17] *MHO*, p. 221.

lenguaje técnico de *TN* esto significa que la huella ejerce una función de "*lugartenencia*" o de "*representancia*" respecto del pasado. El "re" de la *representancia* debe leerse como una "correspondencia" débil entre el pasado efectivo y el pasado *presente* en la huella. "Débil" porque el pasado que la huella trae al presente no es el pasado en bruto, el pasado "real". Es el pasado *mediado* por las actividades de interpretación del historiador. En términos de *HV*, por el juicio de importancia, la teoría explicativa, la simpatía y, en particular, la imaginación temporal del historiador. La interposición de la imaginación entre el pasado en bruto y el pasado re-*construido* por el historiador sería el signo de la "*ficcionalización de la historia*".

En conclusión: el carácter "*cuasi histórico*" de la literatura entra en ecuación con el carácter "*cuasi ficcional*" de la historiografía.

Además de diferenciar a la historia de las ciencias de la naturaleza, Ricoeur piensa que la "*representancia*" vuelve inteligible un gran enigma de las filosofías no positivistas de la historia. Con sus diferencias, éstas coinciden en aproximar el conocimiento histórico y las operaciones imaginativas. Divergen, no obstante, en las soluciones que dan al problema del referente último de la historia: la *paradoja de la huella*. El autor propone clasificar estas soluciones de acuerdo con los "*grandes géneros*" *de lo Mismo, de lo Otro y de lo Análogo*. En primer lugar, bajo el *signo de lo Mismo*, Collingwood sostiene que el historiador debe "reefectuar" en el presente el acontecimiento histórico. Este, por tanto, sobreviviría en el presente gracias a la imaginación. En segundo lugar, bajo *el signo de lo Otro*, Ricoeur trata a aquellos pensadores que quieren alejar al pasado efectivo del presente. Por un lado Dilthey, y por el otro, Paul Veyne y Michel de Certeau, creerían haber encontrado este distanciamiento dando a la huella una solución de alteridad respecto del pasado efectivo. La unilateralidad de sendas posturas sería la razón de su debilidad. La huella perdería en ambas su carácter paradojal. Entre el pasado en bruto y el pasado presente en la huella habría, o bien una relación de identidad, o bien de alteridad. En esa relación se disolvería el problema central de la historia: la distancia temporal. Por ello es que, en tercer lugar, *lo Mismo y lo Otro* se conjugan bajo el *signo de lo Análogo*. Dice el francés:

> En la caza del haber-sido, la analogía no actúa aisladamente, sino en unión con la identidad y la alteridad. El pasado es, sin duda, lo que, en primer lugar, hay que reefectuar según el modo de la identidad; pero es tal realmente por el hecho de que es el ausente de todas nuestras construcciones. Lo Análogo, precisamente, lleva en sí la fuerza de la reefectuación y de la distanciación, en la medida en que ser-como [semejanza o analogía] es ser [identidad] y no ser [alteridad].[18]

Al preservar la identidad (el ser) y la alteridad (el no ser), el carácter paradojal de la analogía (ser y no ser) parece ser un buen camino para solucionar la *paradoja de la huella*. Quien ha hecho uso de la analogía es nuevamente White. Entre una narración, histórica o de ficción, y un curso de acontecimientos hay, según White, una "relación metafórica".[19] Y sin embargo Ricoeur piensa que el éxito de esta empresa peligra porque niega la asimetría innegable entre lo *"real" histórico* y lo *"irreal" de ficción*. A partir de *MHO* este peligro puede leerse como un fracaso: la tropología de White ignora la exigencia de "verdad" que emerge del corazón de la historia.

La cuarta tarea consiste en reformular el paradigma de la verdad por correspondencia para aproximar el objetivo veritativo de la historia a la idea de "*verosimilitud*". ¿Cómo conjugar la "verosimilitud" con la correspondencia "débil" de la que hablábamos a propósito de la "*representancia*"? Sin caer en la teoría pictórica que asociaría la verdad-adecuación con la imitación-copia, en la historia la verdad-correspondencia se ligaría con la *imitación-creativa*. El pasado re-construido por la labor de la "*representancia*" tendría una naturaleza proposicional que lo haría susceptible de ser verificado en el sentido popperiano de lo refutable y lo verificable. De aquí podría concluirse que la *"verosimilitud"* de la historia está más cerca de la *verdad "probable"* de *HV* que de la fuerza persuasiva del relato de ficción. En otras palabras, pensamos que aquí la *verosimilitud* debe leerse como una *"presunción de verdad"* aplicada a la historiografía en la medida en que no pueda demostrarse su falsedad.

---

[18] *TNIII*, p. 862.

[19] Tengamos en cuenta que la categoría de lo Análogo nace de la *metáfora proporcional* de Aristóteles o "analogía", que tiene vocación representativa y apela a la imaginación. V. Aristóteles, *Poética*, trad. Eilhard Schlesinger, Emecé Editores, Buenos Aires, 1947, capítulo XXI, pp. 102-03.

3) Hacia una hermenéutica de la conciencia histórica

En el apartado precedente vimos a *las categorías de lo Mismo, de lo Otro y de lo Análogo* estructurar el enigma de la "*representancia*" sin terminar de resolverlo. Este semifracaso lleva a Ricoeur a asumir un "*realismo crítico*" para dar cuenta de la "realidad" del pasado. Situada en el plano metahistórico, la tesis del último estudio de *TN* afirma la existencia de una "*dialéctica imperfecta*" entre el pasado y el futuro. Por un lado, en el "*presente histórico*" el intérprete aprehendería el pasado efectivo por una vía *indirecta*. Por el otro, preservaría la distancia temporal entre el presente y lo "*real" histórico* supuestamente eclipsada por las filosofías no positivistas de la historia.

Calificar de "imperfecta" a la dialéctica implica una renuncia explícita a la filosofía de la historia hegeliana. Desde la perspectiva de los "grandes géneros", la filosofía especulativa marcaría la victoria de lo Mismo. Al haber puesto en ecuación lo real con lo racional, Hegel habría abolido los caracteres cuantitativos del tiempo cronológico. El resultado es un tiempo cualitativo indiferente a la oposición entre el pasado y el futuro. Un presente eterno que suspende dentro de sí al pasado y al futuro delineado en las tendencias del pasado.

Al presente eterno del pensamiento especulativo Ricoeur opone el "presente histórico" reivindicado por Niezschte en la segunda de sus *Consideraciones Intempestivas*. Éste es definido como "un 'ahora' solidario de la inminencia del futuro próximo y de la proximidad del pasado apenas transcurrido".[30] En otras palabras, es la instancia de mediación entre el pasado efectivo y el futuro; o mejor, entre lo que el autor da en llamar con Reinhardt Koselleck: el "espacio de experiencia" y el "horizonte de expectativa", términos acuñados por este último en su obra *Futuro pasado*.

En el "presente histórico" el historiador aprehendería indirectamente el pasado efectivo a través de las huellas. El resultado de esta aprehensión no sería lo "real" histórico en bruto porque ésta supone actividades de interpretación por parte del historiador. A las ya vistas, Ricoeur añade aquí siguiendo a Hans-Georg Gadamer: a) que el intérprete haga consciente la trabazón efectual en la que se encuentra, es decir, que acepte su propia historicidad; y b) que ponga a prueba los prejuicios de su horizonte del presente desplazán-

[30] *TN III*, p. 978.

dose al horizonte histórico del pasado que quiere comprender.[21] La introducción del "principio de la historia efectual y la fusión de horizontes" de Gadamer restituirían la distancia temporal entre el presente histórico y el pasado efectivo suprimida por las filosofías no positivistas de la historia.

Como corolario de esta estrategia compleja, el autor depura las tesis de *HV* y en *MHO* sostiene que *la historia* sería recuperada por la filosofía como un "singular colectivo". "Singular" porque la "dialéctica imperfecta" daría cuenta de la temporalidad de la historia. "Colectivo" porque la historia se construye a partir de la *pluralidad* de memorias individuales y colectivas.

IV. La hermenéutica histórica integral de *La memoria, la historia, el olvido*

Aproximadamente quince años después de *TN*, Ricoeur publica *MHO*. Al valor que le fuimos reconociendo a esta obra a lo largo del trabajo, se suman ahora los problemas que incorpora respecto de *TN*. En particular, el fenómeno de la memoria, del olvido y del perdón. A ellos nos limitaremos en esta última sección.

1) Problemas de la memoria

Frente al estatuto mixto "*singular colectivo*" de la historia con el que concluimos la sección anterior, ¿cuál es el estatuto de la memoria? ¿Es la memoria primordialmente individual o colectiva? Por un lado, para la fenomenología de Husserl, la memoria colectiva no tiene dimensión originaria. Si fuera pensable, podría ser la memoria de las personalidades de rango superior nacidas de un proceso secundario de objetivación. Ella se daría entonces por analogía a la conciencia individual y su memoria. Por otro lado, para la sociología de la memoria colectiva de Halbwachs el orden de derivación es inverso. La memoria individual deriva de la memoria atribuida a una conciencia colectiva cuyo estatuto ontológico no se cuestiona. Frente a la unilateralidad de ambos

[21] V. Gadamer, Hans Georg, *Verdad y método*, trads. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca 1977, en particular, pp. 370-77.

enfoques, Ricoeur sostiene que la estructura *lingüística y narrativa* de la memoria confirma la constitución mutua de ambas memorias. El precio que la memoria virtual de un individuo debe pagar para realizarse es la mediación lingüística y narrativa inscrita en la esfera pública.

A la defensa de esta constitución recíproca le sigue un examen sobre los límites de la ecuación entre memoria e imaginación. Vimos que la *huella* en tanto *efecto-signo* encierra una paradoja: la *huella* es la vez una marca presente (efecto) que ha dejado el pasado e indicio (signo) de una cosa ausente. La memoria comparte con la imaginación el costado *signico* de la huella. En ese sentido, la memoria y la imaginación apuntan a la presencia de una cosa ausente. Pero se distancian respecto del costado *efectual* de la huella. Mientras el último y único hilo conductor de la memoria es el pasado –habida cuenta de que Aristóteles enseñó que "la memoria es del pasado" –, la imaginación referiría al pasado, cuanto mucho, de manera implícita. El *paradigma "irreal"* de la imaginación compite así con el *pasado "real"* de la memoria cuya pretensión veritativa adopta el nombre de "*verdad-fidelidad*".

2) Memoria e historia

¿Cuál es la relación que guardan el fenómeno de la memoria, silenciado en *TN*, y la historia? La tesis de *MHO* es que ambas coinciden en tanto mecanismos de representación del pasado. Allí donde la memoria transmite confianza a la historia en el sentido de deseo de fiabilidad y de *verdad-fidelidad*, ésta permite reanimar y criticar la memoria compensando sus debilidades. ¿Qué autoriza a vincular ambas representaciones? La exteriorización de la memoria en el testimonio sirve de enlace entre ésta y la "*operación historiográfica*".

El testimonio abre el proceso epistemológico cuya primera fase, la *fase documental*, parte de la memoria declarada en el testimonio oral, sigue con su inscripción en el archivo y termina en la prueba documental, primer componente de la prueba de la historia. El cambio del testimonio oral al documento de archivo constituye la primera mutación historiadora de la memoria por su transposición escrituraria. A los testimonios escritos también se suman los vestigios e indicios del pasado cuya raíz común es la *huella*.

La segunda fase de la operación historiográfica, la *fase explicativo-comprensiva*, comienza donde termina la primera. A lo que ya hemos dicho en la

sección precedente añadimos ahora que en ella cobra fuerza la autonomía de la historia respecto de la memoria porque en esta fase se inscriben los modelos explicativos concurrentes. Esta autonomía define la historia como ciencia que critica y hasta desmiente la memoria expuesta a abusos. Nos referimos a los trastornos de la *memoria impedida*, *manipulada* y *obligada*, que por cuestiones de espacio nos limitamos meramente a señalar.

La tercera fase de la operación histórica, *la fase representativa*, comprende la *escritura literaria de la historia*. Anteriormente advertimos que a diferencia de *TN*, en *MHO* el "narrativismo" es expulsado de la fase explicativo-comprensiva e inscrito en esta tercera fase. Lo que habría que destacar ahora es, por un lado, que esta fase añade modos literarios de "inteligibilidad" y de "visibilidad" al discurso histórico. Tiene, por consiguiente, un valor cognitivo. La *configuración literaria de la historia* no es, entonces, un apéndice contingente añadido a las fases previas, sino una parte orgánica de la hermenéutica histórica de Ricoeur. Por otro lado, que aquí tiene lugar el máximo alejamiento de la historia respecto de la memoria. El deseo de fidelidad de la memoria rivaliza con la pretensión de verdad del texto histórico dirigido al lector de historia, que es también el "ciudadano sagaz".

3) Olvido y perdón

El olvido derivaría del fenómeno de la memoria porque es visto como un atentado a su fiabilidad. El perdón curaría los trastornos de la memoria y sería, en principio, contrario al olvido porque supondría el recuerdo. Aun cuando el perdón plantearía una cuestión distinta a la de la representación del pasado en la memoria, en la historia y a riesgo de olvido, la tesis de Ricoeur es que constituye el horizonte común de los tres.

Sin entrar a examinar las múltiples figuras del olvido tratadas en *MHO*, el Epílogo reproduce el elogio de Kierkegaard al olvido como liberación del cuidado. Y en *TN* y *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*,[22] el autor anticipa que su interés por el olvido surge de la segunda de las *Consideraciones*

[22] V. Ricoeur, Paul, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, trad. Gabriel Aranzueque, Arrecife, Madrid, 1999. Este texto surge de un seminario impartido por Paul Ricoeur en la Universidad Autónoma de Madrid en 1996 dentro del programa doctoral.

Intempestivas de Nietzsche. Éste no se plantea allí el problema de la fidelidad de la memoria, ni el de la verdad de la historia, sino el de la inconveniencia de esta para la vida. Reacciona frente a los abusos de la historia y elogia el olvido liberador de quien logra la felicidad de sentirse por un tiempo ahistórico.

Ricoeur conviene con Nietzsche en cuanto a los excesos de la historia. Pero en cuanto a sus usos no abusivos, la tesis es que la configuración literaria de aquel pasado que jamás debemos olvidar emparejaría a la historia con la memoria. La distancia epistemológica entre el deseo de fidelidad de ésta y el objetivo veritativo de aquélla se acortaría en el plano existencial. El equivalente histórico de la fidelidad mnemónica sería la "deuda" con los muertos. Nos referimos a aquel "débito" del historiador y del filósofo con los hombres del pasado, del que ya hemos hablado. Por un lado, éste convertiría a la operación historiográfica en un "acto de sepultura" que combate el olvido abusivo: el olvido por destrucción de las huellas, evasivo, manipulado, impuesto. Por el otro, la "deuda" enfrentaría a la historia al mandato "abrahámico"[23] del perdón. Al "perdón fácil" aliado de la impunidad opondría el "perdón difícil". Este último expresaría un acto de fe situado entre el olvido abusivo y la "deuda" infinita. Quizá podría leerse como un "crédito" otorgado al pasado para su regeneración en el futuro.

[23] Ricoeur sigue en este punto a Derrida, quien llama "abrahámica" a la herencia religiosa que transmite el mandato del perdón para agrupar en ella el judaísmo, los cristianismos y los islamismos.

Bibliografía recomendada

ARANZUEQUE, Gabriel (ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Cuaderno Gris-Facultad de Filosofía y Letras de la U.A.M, Madrid, 1997.

BOUCHINDHOMME, Christian, ROCHLITZ, Rainer (eds.), *"Temps et recit" de Paul Ricoeur en débat*, Les Éditions du Cerf, París, 1990.

HAHN, Lewis Edwin (ed.), *The Philosophy of Paul Ricoeur The Library of Living Philosophers*, Vol. XXII, Open Court Publishing Company, Chicago, 1994.

WOOD, David (ed.), *On Paul Ricoeur narrative and interpretation*, Routledge, Londres, 1991.

Testigo; testimonio

Esteban Lythgoe

A raíz de su capacidad para ampliar el conocimiento de un modo que excede la experiencia del individuo, el testimonio ha ocupado la atención de los filósofos casi desde sus albores y de estudiosos de otras ramas del saber. En historia, el testimonio es considerado una fuente privilegiada de acceso a los sucesos ya que nos trasmite no sólo el suceso en tanto tal, sino otras apreciaciones morales, afectivas y de sentido, que no pueden ser trasmitidas por ningún otro trazo del pasado, sean estos, útiles diversos, monedas, objetos funerarios o restos de alojamientos.

Usualmente ha sido definido como un acto de habla en el que alguien declara en primera persona y certifica ante un auditorio haber vivido determinados sucesos. Las disciplinas que plantearon las primeras pautas y consideraciones acerca del testimonio fueron la religión y el derecho. De la religión, el concepto todavía mantiene especialmente el compromiso del testigo con lo dicho. De hecho, su término griego "*martyr*" refiere aún hoy en día a aquellos quienes, dentro de la Iglesia cristiana, defendieron públicamente sus convicciones religiosas incluso a costa de sus vidas.

Con todo, la mayor parte de los atributos que caracterizan al testimonio, así como su rol dentro de un proceso, han tenido su origen en el derecho, como lo indica su raíz latina "*tertis*". Ésta alude a la calidad de tercero que tiene el testigo dentro de un proceso en el que se enfrentan dos partes contrapuestas. Aristóteles fue el primer filósofo en tomar estos elementos jurídicos para su propia teoría. En su *Retórica* destaca al testimonio como una de las posibles pruebas extratécnicas dentro del proceso, es decir, como una contribución que sirve para sostener una posición, pero que no depende del orador. Esta tendencia de partir del concepto jurídico del testimonio es bastante común en la actualidad.

Por otra parte, Giorgio Agamben enfatiza la existencia de una tercera raíz de este concepto, la de "*superstes*", sobreviviente.[1] Esta alusión tiene especial relevancia dentro del ámbito de la historia pues lo que se busca con ella es establecer la especificidad del testimonio de los sobrevivientes de las diversas masacres del siglo XX y rechazar la reducción de su estudio a atributos provenientes de los otros dos ámbitos.

Las discusiones en torno de los criterios para confiar en la palabra de un tercero en la labor historiográfica se remontan al siglo XVII. La Ilustración se caracterizó por su actitud crítica hacia la tradición. La tendencia general de esta época era considerar que lo trasmitido por palabra escrita no necesariamente era verdadero, y, en su lugar, sostenía que la fuente última de la autoridad residía en la razón. A esta tendencia no fueron ajenos aquellos ilustrados inclinados al campo de la historia. Uno de los objetivos de estos intelectuales fue deslindar lo histórico de lo religioso, y, a tal fin, establecieron pautas metodológicas para justificar por qué los hechos milagrosos, es decir, todos aquellos que violaran las leyes de la naturaleza,[2] debían quedar fuera de las narraciones de los sucesos del pasado. Según argüían, no se podían incluir hechos que violaran las leyes divinas, inmutables y eternas, ya que su inclusión no era respaldada ni por el sentido común ni por la regularidad de la naturaleza. Esta posición iba contra la tradición que sostenía que, la sola confirmación de su ocurrencia por una gran cantidad de testigos confiables era motivo suficiente para incorporarlo al relato histórico. Para enfrentarla, Voltaire (François Marie Arouet Le Jeune, 1694-1778) sostuvo que la certeza sólo podía ser alcanzada por medio de demostraciones sensibles o de la intuición sensible, quedando el resto en el reino de las probabilidades. Por lo tanto, independientemente de la cantidad de declaraciones a su favor, el relato de un suceso milagroso nunca alcanzaría el grado de la certeza. David Hume (1711-1776), por su parte, ofreció un argumento de corte *reduccionista* al afirmar que la única forma de confiar en el valor cognoscitivo de un testimonio era que fuera posible reducirlo a las tres fuentes de conocimiento: la percepción, la inferencia o la memoria.

---

[1] Cf. Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz – el archivo y el testigo – Homo Sacer III*, Pre-textos, Valencia, 2002, p. 15: "Es evidente que Levi no es un tercero; es, en todos los sentidos, un superviviente".

[2] Cf. María Inés Mudrovcic, *Voltaire, el Iluminismo y la Historia*, Fundec, Buenos Aires, 1996, p. 21.

En la actualidad continúa este debate acerca de si el testimonio debe poder reducirse a las fuentes de conocimiento tradicionalmente aceptadas o se lo debe considerar como una fuente más de conocimiento. Si bien siguen existiendo defensores del *reduccionismo*, los no reduccionistas han ganado terreno. Desde el punto de vista estrictamente epistemológico se han ofrecido argumentos que demuestran las serias dificultades que enfrenta el reduccionismo. En este sentido se señala que resulta imposible reducir la mayor parte de la información que recibimos por medio de los testimonios a nuestra memoria, percepción o inferencias. Esta crítica podría ser relativizada ampliando el alcance de nuestra confianza a la memoria, percepción o inferencias de terceros cercanos o con autoridad proba. Esta alternativa, empero, cae en un círculo vicioso, pues incluso para basarnos en las experiencias de nuestro entorno cercano es preciso confiar también en su testimonio, que es lo que se debe fundamentar. Sin perjuicio de lo dicho, cabe señalar que la discusión en torno de los milagros ha dejado de ser objeto de debate dentro de la filosofía de la historia, pues ya han sido establecidos los criterios demarcatorios entre lo religioso y lo histórico. La *Shoah*, en cambio, ha ocupado el centro de las discusiones académicas. Como éste es el acontecimiento extraordinario por excelencia, su ocurrencia ha ido contra el argumento de la regularidad y a favor de los testimonios.

La posición de Robin Collingwood (1889-1943) respecto del testimonio también se encontró vinculada con su concepción del conocimiento histórico. Este autor rechazó el enfoque del sentido común que sostenía que la función de la historia consistía simplemente en recolectar, seleccionar y editar testimonios, como lo haría un cronista. Esta actitud hubiera supuesto en primer lugar rechazar que los testimonios falsos o espurios e incluso la ausencia de testimonios de ciertos eventos puedan llegar a ser históricamente relevantes. En segundo lugar, si bien es cierto que los eventos pasados no son accesibles de manera directa, y que el testimonio es una vía de acceso privilegiada al pasado, reducir la labor del historiador a recoger declaraciones, hubiera significado asumir que no existían otros tipos de trazos del pasado. Por último, aun aceptando que el historiador tenía cierta autonomía al seleccionar los testimonios que iba a editar, su labor hubiera quedado subordinada a la autoridad del testigo, cuando la actitud del historiador 'científico' debía ser intelectualmente autónoma. Según Colingwood, nadie conoce el sentido de una proposición hasta que no reconstruye el problema del cual pretendía dar

cuenta. Es la reconstrucción imaginativa o la *refectación (recreacment)* del pasado lo que proporciona el criterio del hecho histórico. La labor del historiador entonces, no consiste en recoger tradiciones o datos, sino que es esencialmente inferencial y sistemática. De ahí que no pueda sostenerse que los testimonios proporcionen datos al historiador. Si bien es cierto que la intención de este filósofo fue establecer la importancia de la teorización en historia y la autonomía del historiador, se le ha objetado que su planteo vuelve a esta ciencia demasiado subjetiva, pues hace depender la totalidad de los datos de la imaginación teorizante del historiador.

Marc Bloch (1886-1944), por su parte, también considera importante defender el carácter científico de la historia, la importancia de la teoría y la autonomía del historiador, aunque sin que eso signifique subordinar todo a su imaginación creadora. En su *Apología para la historia o el oficio del historiador* este autor asume la necesidad de recurrir a modos indirectos de conocer el pasado, como lo son los testimonios. Esto no significa empero que el proceder del historiador deba limitarse a una mera observación pasiva. Por el contrario, éste ya debe investigar tomando como punto de partida alguna dirección previa, que permita seleccionar los testimonios, pero a su vez pueda ser corregida por éstos. El historiador no debe depender solamente de la palabra oral o escrita de un testigo para realizar sus investigaciones, pues ello implicaría subordinarse a las opiniones de terceros. Para mantener su autonomía, el investigador debe recurrir a otros tipos de huellas del pasado, como son los objetos arqueológicos. Sin embargo, estas huellas no son tratadas como trazos del pasado alternativos al testimonio, sino que al denominarlos "*testimonios no escritos*" se los asimila a este último grupo. Esto conduce a que las pautas críticas referidas al testimonio que Bloch propone como modo de enfatizar la cientificidad metodológica de la historia, también alcancen a los otras huellas del pasado.[3]

Como contracara de este uso de criterios de corte cientificista para seleccionar y criticar las huellas del pasado, nos encontramos con la propuesta de Carlo Ginzburg en *Mitos, emblemas, trazos. Morfología e historia*, de aplicar el *paradigma indiciario* a los testimonios. Este método consiste, a grandes rasgos, en descubrir las cuestiones secretas y ocultas a partir de elementos subestima-

[3] Cf. *El oficio del historiador*, pp. 214-5. Allí el historiador utiliza como ejemplo de plagio la escultura de dos monumentos de campañas militares diferentes pero representadas con rasgos casi idénticos.

dos. Dentro de este paradigma se encontraría la labor del analista, la semiótica de los médicos con su concepto de síntoma y los cazadores y su arte de descifrar los trazos mudos. Dada la singularidad de la cuestión descifrada así como su carácter conjetural oponen este paradigma al científico galileano.

En las décadas de los sesenta y setenta del siglo XX existieron varios factores que provocaron la crisis del valor informativo del testimonio y su importancia dentro de la historia. Desde la filosofía, el auge del estructuralismo y de las epistemologías de las sospechas, Marx, Nietzsche y Freud, hicieron entrar en crisis a la idea del sujeto. En la medida en que se criticó la experiencia subjetiva y su privilegio epistémico, el testimonio también cayó en descrédito y desapareció de la agenda académica. Este desinterés fue tan significativo, que durante un coloquio sobre el testimonio en 1972, Gianni Vattimo comenzó sosteniendo que no resultaba injustificada la afirmación de que un coloquio sobre esa temática en esa época resultaba anacrónico.[4] Desde la historia, por su parte, el auge de la *Escuela de los Annales* y la historia de larga duración quitaron relevancia epistémica al testimonio, ya que éste es una fuente de información pertinente para las historias de acontecimientos. Finalmente ha habido varios historiadores que han puesto en duda en valor histórico de estas fuentes. La creación de los distintos artefactos de registro y reproducción ha convertido al ojo infalible de la cámara y al oído de la grabadora en los modelos de comparación de fidelidad a seguir. Se han hecho gran cantidad de experimentos tomando como criterio de comparación este *paradigma de registro,* y las distorsiones entre la realidad conocida y las declaraciones de los sujetos de laboratorio han resultado flagrantes. Sin embargo, esta situación se ha revertido en estos últimos veinte años, esencialmente con el apogeo de la historia oral. En la actualidad existe un auge de los estudios de la memoria y la memoria colectiva, especialmente de los sobrevivientes de la Shoa y de otras masacres mundiales, como es el caso del genocidio armenio, la guerra en Argelia o los desaparecidos en las últimas dictaduras latinoamericanas.

Como contracara de los críticos a la exactitud de los testimonios, existen historiadores que consideran inestimable y único el vínculo de cierto tipo de testigos con el pasado, a saber: el de las personas traumatizadas. Los estudios psicológicos de Pierre Janet (1859-1947) a fines del siglo XIX sobre pacientes

[4] Gianni Vattimo, "Tramonto del soggetto e problema della testimonianza" en *Archivio di Filosofia*. Número especial: "La Testimonianza", Padua, 1972, pp. 125-139.

que habían vivido ciertas experiencias límite, determinaron que éstos eran incapaces de asimilar este tipo de experiencias. Los pacientes repetían una y otra vez una misma secuencia de acciones que respondían a la experiencia vivida y no al contexto presente. Junto con esta repetición se observaba también la imposibilidad de narrar el evento en cuestión. Cuando se lograba que el paciente volviera narrable su experiencia traumática, esta repetición cesaba. Este vínculo entre el fin de la repetición y el volver narrable la experiencia, permitió establecer el fuerte carácter asimilador que tiene el lenguaje en la memoria. Mas allá de las implicaciones a nivel psicológico de este fenómeno, ciertos autores también han destacado la importancia histórica de este tipo de experiencias, porque, según explican, en estas acciones reiterativas se encuentra encapsulado el pasado, y por lo tanto, su estudio nos permite un acceso privilegiado a él.

La *historia oral*, por su parte, nace en la Universidad de Columbia, Nueva York, en la década del sesenta, en estrecha relación con la invención del grabador. El objetivo inicial era la creación de una fuente para futuros historiadores. Los investigadores pertenecientes a esta corriente no se planteaban problemas metodológicos, y su único principio era el de separar la constitución de los archivos orales de su tratamiento, es decir, que el entrevistador no debía ser la misma persona que luego procesaría la entrevista. En una primera instancia el interés se centró en las elites. En la década del setenta, la historia oral sufrió una serie de replanteos en Europa. En primer lugar, su interés dejó de ser la creación de fuentes y pasó a ser la creación de conocimiento histórico. Dejó de importar la cantidad de testimonios recogidos, y en su lugar pasó a tener más importancia el contenido de lo declarado. A su vez, las elites dejaron de ser el interés de las investigaciones y tomaron su lugar los sectores subalternos, grupos segregados y las minorías, que no han tenido espacio ni voz en la cultura hegemónica. La materia prima de la historia oral así entendida no consiste solamente en la información de los hechos, sino que también incluye dimensiones de la *memoria*, *ideología* y deseos inconscientes.

Para comprender las implicaciones de este desplazamiento es preciso tener presente la distinción entre un *contenido fáctico* del testimonio y otro *de sentido*. El primero es objetivamente contrastable, y cualquiera que haya presenciado el evento puede corroborar o no los dichos, independientemente de quién declare lo sucedido. El segundo, en cambio, articula el relato fáctico y le proporciona un sentido a la historia. El reclamo de los oprimidos y segre-

gados estudiados por la historia oral sería parte de este *contenido de sentido*. La pregunta que surge aquí es en qué medida este reclamo tiene un valor epistémico o es simplemente una instancia de índole moral.

Para Paul Ricoeur, el contenido de sentido tiene un valor moral, y como tal no puede ser pasado por alto por el historiador. Sin embargo, rechaza que este contenido tenga un carácter epistémico. En su opinión, la influencia histórica de este contenido es *persuasiva*. Esto la coloca dentro del ámbito de la retórica, donde no se pretende alcanzar deductivamente una conclusión necesaria, sino solamente una probable, por medio de una lucha de opiniones en la que se tienen en cuenta la disposición de la audiencia y el carácter del orador. Justamente por este motivo Ricoeur considera que este componente influye dentro de la *fase representativa* de la *operación histórica*, donde la discusión no gira en torno de la contrastación de lo declarado, sino de los dilemas morales que se le presentan al historiador a la hora de narrar el pasado.

Los defensores de la posición denominada *teoría del punto de vista* rechazan la existencia de un conocimiento objetivo e imparcial y consideran que hay grupos que están en mejor posición para dar cuenta de sucesos pasados. Basándose en los planteos de la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel y en la filosofía de Marx, esta concepción considera que los grupos oprimidos tienen un *privilegio epistémico* respecto a los grupos hegemónicos, pues se encuentran en condiciones de dar cuenta de relaciones de poder que se le pasan por alto a su contraparte. Por lo tanto sus reclamos, además de poseer una carga moral, poseen peso epistémico propio. Este modelo de conocimiento debilita en gran medida la autonomía del historiador propugnada por los ilustrados, ya que, o bien el historiador debe formar parte del grupo oprimido, o acaba por depender indefectiblemente de la palabra de este tipo de testigos.

Más allá de cuál de las posiciones se tome con respecto al rol del contenido de sentido del testimonio dentro de la operación histórica, su distinción respecto del contenido fáctico nos conduce a dos cuestiones a tener presentes. La primera de ellas es hasta dónde el haber presenciado un evento es efectivamente una condición necesaria y suficiente para ser testigo. Anthony Coady rechaza que el carácter presencial sea condición necesaria y suficiente para testificar. Según explica, existen ciertas declaraciones que, sin estar ellas mismas referidas a un suceso presenciado, son consideradas lo suficientemente importantes como para ser tomadas como testimonios. Entre este tipo

de declaraciones se encuentran la de los peritos en el desarrollo de un juicio. Ellos son considerados testigos a raíz de su competencia en un área del saber determinado y no por haber presenciado la cuestión en disputa.[5] Somos de la opinión, empero, que, en el caso de los testimonios históricos, este rechazo no sería tan fuerte: la presencialidad sería una condición necesaria aunque no suficiente para testificar. Además de esta condición, existen aspectos sociales que llevan a calificar a ciertas personas de testigos y no a otras, e incluso, a darle preferencia a ciertos testimonios por sobre los demás. Así, por ejemplo, uno está más inclinado a escuchar las voces de las víctimas que las de los victimarios. Por otra parte, una persona no será testigo a menos que lo declarado tenga interés y resulte creíble a su auditorio, que es en definitiva quien le otorgará las credenciales de testigo. Dicho con otras palabras, más allá de la situación cognoscitiva y social de quien declara, existen ocasiones en que es preciso un proceso de legitimación para que alguien sea erigido como testigo. Annette Wierviorka observa que para que la sociedad le concediera esta credencial a los sobrevivientes de la Shoah fue preciso que transcurrieran más de dos décadas. Esta autora indica que, durante el proceso de Nuremberg, hubo una preponderancia de lo escrito por sobre lo oral. Se presentó una gran masa de documentos, entre los que figuraban reportes oficiales, proyectos, órdenes, incluso transcripciones de conversaciones telefónicas interceptadas, pero apenas noventa y cuatro testigos. El advenimiento del testimonio del sobreviviente sólo se produce con el proceso de Eichmann, donde el fiscal centró su causa en los testimonios de los sobrevivientes, con el objeto de que la juventud conociera la totalidad del pasado y lo asumiera. Esto, junto con su amplia difusión por los medios de comunicación, permitió que el sobreviviente adquiriera su identidad social de sobreviviente porque la sociedad se la reconoció.[6]

El segundo punto al que nos conduce reconocer la existencia de dos componentes diferentes en el testimonio es la necesidad de distinguir entre un tes-

[5] Cf. C. A. J. Coady, *Testimony – A Philosophical Study*, Clarendon Press, Oxford, 1992, p. 62. "the whole category of expert testimony, as we saw earlier, undermines the rather natural idea that reports can be given credence when it has been observed".

[6] A. Wieviorka, *L'ère du témoin*, Hachette Pluriel, 1998, p. 117. En *La industria del Holocausto*, N. Finkelstein observa un fenómeno análogo en Estados Unidos, aunque en este caso se señala que el auge se produce luego de la Guerra de los Seis Días en 1967, y destaca el peso que tuvieron cuestiones geopolíticas en este auge (N. G. Finkelstein, *La industria del Holocausto – Reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2002).

tigo *fiel*, es decir, aquel que puede mantener su declaración a lo largo del tiempo y uno *escrupuloso o exacto*. Ninguna declaración es precisa y menos aquellas que dan cuenta de experiencias al límite, como puede ser una guerra o un cataclismo. Existen tanto fallas en la percepción como en los recuerdos de dichos sucesos. Si el historiador se interesara por el componente fáctico de la declaración tomaría en cuenta sólo a los más exactos, es decir, los que mayor corroboración tienen. Si, en cambio, se le asigna mayor importancia a los componentes de sentido, no sería necesariamente el caso. Si la fidelidad es un valor a tener en cuenta antes que la escrupulosidad, se vuelve imperativo redefinir el concepto de *falso testimonio*. Ya no se trataría tanto de una descripción errónea o poco precisa de lo acontecido, debido a problemas de memoria o perceptuales, sino a una falta de fidelidad por parte del testigo. En tanto refiere a la intención dolosa del testigo en engañar al auditorio, el falso testimonio no hace alusión simplemente a un problema de corte epistémico, sino de índole moral.

Las discusiones metodológicas que se han dado en historia oral y a partir de las investigaciones de sobrevivientes de la Shoah han obligado a reconsiderar el papel que tiene el testimonio en la *operación histórica*. A grandes rasgos es posible distinguir dentro de esta operación tres fases: la *documental*, la *explicativa/comprensiva* y la *representativa*. Las mismas no constituyen estadios cronológicamente diferentes, sino momentos metodológicos imbricados el uno en el otro. La primera es la que proporciona la *prueba documental*, por lo que posee una primacía epistemológica por sobre las otras dos. La segunda fase nos remite al encadenamiento entre los hechos documentales por medio de los usos heterogéneos del conector *porque*, es decir, el *causal* y el *intencional*. Finalmente, la fase *representativa* hace referencia a la narrativización del discurso. En esta etapa se declara plenamente la intención del historiador que es la de representar el pasado *tal como* se produjo. Las posiciones más tradicionales, que equiparan al testimonio histórico con el jurídico, limitan su función a la primera de las tres fases, pues, al igual que los otros vestigios o trazos del pasado, aporta pruebas documentales sobre algo que ha acontecido. En este sentido, un testimonio sería la evidencia de algún suceso, ofrecida como tal a quienes la precisen para resolver alguna disputa o cuestión irresoluta.

Toda *evidencia* supone la anterioridad epistémica de una hipótesis. Un evento, un trazo o una declaración sólo son evidencias *en relación con* una *hipótesis*, y por lo tanto, si falta esta última no pueden ser considerados evidencia. Esto significa que *un testimonio requiere de cierta hipótesis histórica como marco de*

inserción y de sentido. Desde un punto de vista genético, ninguna declaración acerca de un evento puede ser considerada evidencia hasta tanto no se hayan propuesto teorías explicativo/comprensivas, y consecuentemente, quien la declare, no será reconocido como testigo. Sin embargo, resulta interesante señalar que en 1943 nadie hubiera dudado en calificar de testigo a un sobreviviente de un campo de exterminio, aun cuando todavía no hubiera habido desarrollos teóricos, causas judiciales o marcos teóricos sobre la cuestión. Consideramos que, desde esta perspectiva, algunos testimonios tienen un *carácter performativo*, en el sentido en que generan las hipótesis para las cuales ellos se constituirían en evidencia relevante. Habitualmente se ubica al testimonio en tanto acto de habla dentro de la categoría de las obligaciones, de manera análoga a la promesa, a raíz del compromiso social que supone el certificar los hechos no verificables que se describen. Sin embargo, se soslaya este elemento generativo que permite ampliar el conocimiento humano. Este último componente tendría influencia en la fase explicativo/comprensiva. En efecto, un testimonio performativo genera una hipótesis o marco de inteligibilidad dentro del cual podrá ser encuadrado y constituirse en evidencia. En este sentido, la función del testimonio no se limitaría a la fase documental, sino que también alcanzaría la fase explicativo/comprensiva.

Por último, hemos visto que Ricoeur le otorga al componente de sentido del testimonio un lugar dentro de la fase representativa. Pero ha habido otros autores que ampliaron su función dentro de este ámbito. En efecto, la complejidad de los distintos aportes del testimonio a la labor del historiador conduce a que algunos lo hayan dejado de considerar como un trazo *sui generis* del pasado, y lo conciban, en cambio, como un género literario. Éste es el caso de Elie Wiesel, que sostiene que en estos últimos años se ha inventado el testimonio, así como los griegos inventaron la tragedia, los romanos la epístola y el renacimiento el soneto.[7] Haydn White, por su parte, considera que todas las discusiones en torno a la posibilidad de representar a la Shoah, no se deben a que ésta sea irrepresentable, sino a que es un tipo de evento que no puede ser representado por las narrativas tradicionales. Éste es lo que podríamos denominar con Erich Auerbach un *evento modernista* y, por lo tanto, no puede ser narrado con géneros heredados de una tradición realista, sino con los surgidos del moder-

[7] Cf. Elie Wiesel, "The Holocaust as a Literary Inspiration", en *Dimensions of the Holocaust*, Evanston, Northwestern University Press, 1977, p. 9.

nismo. De acuerdo con la caracterización de Auerbach, estos géneros se caracterizan desde el punto de vista estilístico por la desaparición de un escritor como narrador de hechos objetivos y de un punto de vista por fuera de la narrativa. Predomina un tono de duda y cuestionamiento. Se caracteriza por ser un monólogo interior que oblitera la impresión de una realidad objetiva conocida por el autor. La experiencia modernista se caracteriza porque en ella se desdibuja la distinción entre agentes y actos, sujetos y objetos y entre el discurso factual y el ficticio. Por lo tanto, la voz que mejor permitiría su desarrollo no es la activa ni la pasiva, sino la voz media utilizada por los griegos. Si bien el filósofo no caracteriza al testimonio como un estilo literario modernista, cuando tiene que ejemplificar este estilo, señala como figura paradigmática a uno de los representantes por excelencia de la literatura testimonial, como lo es Primo Levi (1919-1987).[8]

Tal como se ha podido observar a lo largo de este artículo, la importancia que ha tenido el testimonio en historia ha estado enmarcada dentro de debates filosóficos y epistemológicos más amplios. Mientras se hizo hincapié en la razón y el ideal cientificista de la historia se restringió la incidencia del testimonio. En su lugar, se enfatizó la importancia de las teorías históricas y el uso de otros tipos de trazos del pasado. En el momento en que el testimonio comenzó a recobrar parte del peso que había perdido con la Ilustración, la memoria recuperó el lugar que le había cedido a la razón y el historiador cedió parte de su autonomía al testigo.

[8] Haydn White, "Historical Emplotment and the Problem of Truth", *Probing the Limits of Representation – Nazism and the "Final Solution"* (Ed. S. Friedlander). Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, p. 52: "It is only that its representation [of the Holocaust], whether in history or in fiction, requires the kind of style, the modernist style, that was developed in order to represent the kind of experiences which social modernism made possible, the kind of style met with in any number of modernist writers but of which Primo Levi must be invoked as an example".

Bibliografía recomendada

AA. VV., *La historia oral*, Dora Schwarzstein compiladora, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1991.

BLOCH, Marc, *Apología para la historia o el oficio del historiador*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.

COADY, C. A. J., *Testimony – A Philosophical Study*, Clarendon Press, Oxford, 1992.

MUDROVCIC, María Inés, *Voltaire, el iluminismo y la Historia*, Fundec, Buenos Aires, 1996.

El concepto de historia en Vico

Alberto Mario Damiani

1. La formación y la obra de Vico

Giambattista Vico nace en Nápoles en 1668 y muere en la misma ciudad en 1744. Luego de un breve período en la escuela de los padres jesuitas, estudia por su cuenta gramática y lógica. Insatisfecho con sus avances, asiste a clases particulares de filosofía. Estudia derecho y sólo ejerce como abogado una sola vez, en la que defiende con éxito a su padre, un humilde librero napolitano. Trabaja como preceptor de los hijos de un marqués en el castillo de Valtolla. El tiempo disponible le permite leer las obras de Platón, San Agustín, Jean Bodin, Tácito y del neoplatonismo italiano. De vuelta en su ciudad natal estudia la obra de Francis Bacon y da clases particulares de gramática y retórica. En 1699 gana el concurso para ocupar la cátedra de elocuencia en la Universidad de Nápoles, cargo que ejerce hasta 1742.

Sus primeras obras son *Oraciones latinas*, pronunciadas para inaugurar el año académico de la Universidad. Las mismas contienen un conjunto de tópicos heredados de la tradición humanista, que Vico se encargará de reelaborar filosóficamente en sus obras posteriores. Entre ellas se destaca *Del método de estudios de nuestro tiempo* (1709), en la que Vico propone un balance de la pedagogía contemporánea y advierte las consecuencias indeseables de una influencia unilateral del racionalismo sobre la vida civil. Su crítica al racionalismo se profundiza en *La antiquísima sabiduría de los italianos* (1710), en la que discute los argumentos de Descartes contra los escépticos. Este escrito motiva críticas que Vico responde mientras redacta un manuscrito de sus lecciones universitarias.

Estudia y redacta un comentario (hoy perdido) de *Del derecho de paz y de guerra* de Hugo Grocio, a quien Vico considera, junto con Platón, Tácito y Bacon, como uno de los autores que determinaron su formación. Años más

tarde comienza a publicar su *Derecho universal* (1720-1722), obra que ya contiene el proyecto de una nueva ciencia histórica. Vico dedica el resto de su vida a la formulación y reformulación de esta ciencia. Publica tres versiones de sus *Principios de una ciencia nueva* (1725, 1730, 1744). En esta obra Vico presenta una teoría filosófica sobre la naturaleza común de las naciones. La misma trata problemas tan diversos como el origen y la conservación del género humano, el surgimiento y las transformaciones de las lenguas, el establecimiento y la disolución del Estado político, la estructura y función del pensamiento mítico, la naturaleza del derecho privado, entre otros. El presente trabajo pretende atender exclusivamente a uno de los aspectos de la ciencia viquiana: el concepto de historia.

Hay tres cuestiones que delimitan el sentido de la historia en la obra de Vico: la posibilidad del conocimiento histórico, la estructura del mundo histórico y la función de la acción humana en la historia. En primer lugar, Vico sostiene que el conocimiento del mundo histórico puede ser un conocimiento científico. La razón que alega en favor de esta tesis es *el principio verum/factum (lo verdadero/lo hecho)*: una mente sólo puede obtener conocimiento verdadero de sus propias obras. Por lo tanto, si el ser humano es el autor del mundo histórico, es también capaz de conocerlo científicamente. En segundo lugar, Vico piensa el mundo histórico no sólo como una obra humana, sino también como una realidad regida por principios y regularidades universales. Estos principios y regularidades constituyen la "naturaleza común de las naciones" mencionada como objeto de investigación en el subtítulo de su libro. Vico sostiene que todas las naciones, antiguas y modernas, orientales y occidentales, han sido establecidas sobre los mismos principios y que las historias de estas naciones han realizado una sucesión común de instituciones, denominada "*historia ideal eterna*". En tercer lugar, Vico intenta resolver un problema derivado de las dos cuestiones anteriores, que puede ser formulado del siguiente modo. Por un lado, el principio *verum/factum* exige concebir al ser humano como autor del mundo histórico. Por otro lado, este mundo tiene una estructura ideal y eterna, que no depende de la voluntad arbitraria de su autor. Vico responde a este problema postulando una peculiar articulación entre tres elementos: libre albedrío, *sentido común* y *providencia divina*.

2. El principio *verum/factum*

En sus últimas obras Vico fundamenta la posibilidad del conocimiento histórico en *el principio verum/factum*: una mente sólo es capaz de conocer científicamente sus propias obras. Antes de aplicar este principio a la historia humana, Vico lo había utilizado para justificar epistemológicamente la matemática y objetar el proyecto racionalista de una ciencia *a priori* de la naturaleza. En *La antiquísima sabiduría de los italianos* (1710) Vico identifica la ciencia con el conocimiento de principios que permiten crear el objeto conocido. La mente humana tiene una limitación constitutiva consistente en la relación exterior que mantiene con el mundo físico. Esta relación es exterior porque la mente humana no ha creado el mundo físico y carece, por tanto, de los principios que lo rigen. En ese sentido, sólo el Creador de la naturaleza la conoce mediante principios. El ser humano, en cambio, sólo puede conocer la realidad natural desde fuera, mediante observaciones y experimentos. El resultado es un conocimiento meramente probable, tentativo y corregible que nunca podrá seguirse necesariamente de principios.

Según Vico, el ser humano sacó provecho de la mencionada limitación de su mente cuando mediante la abstracción creó ficciones, como el punto geométrico y la unidad aritmética[1]. Estos objetos matemáticos son obra de la mente humana. De allí se sigue que la matemática es una ciencia con enunciados verdaderos. La geometría, por ejemplo, es el conocimiento del modo de construir objetos geométricos. Éstos no se encuentran dados en el mundo físico, sino que son obra de los científicos que los crean y los estudian. La geometría es, por tanto, un conocimiento de las causas del objeto, esto es, de los principios que permiten construirlo.

En sus primeras obras Vico utiliza *el principio verum/factum* tanto para fundamentar el conocimiento matemático como para refutar la posibilidad de conocer los principios que rigen la naturaleza. Esta refutación la repite también en su última obra:

[1] Cf. Vico Giambattista, *La antiquísima sabiduría de los italianos*, en: id., *Obras. Oraciones inaugurales. La antiquísima sabiduría de los italianos*, trad.: Francisco J. Navarro Gómez, Anthropos, Barcelona, 2002, p. 137.

> "[...] debe asombrar el que todos los filósofos intentaran seriamente conseguir la ciencia de este mundo natural, del cual, puesto que Dios lo hizo, Él solo tiene la ciencia; y sin embargo, olvidaran meditar sobre este mundo de las naciones, o sea *mundo civil*, del que, puesto que lo habían hecho los hombres, ellos mismos podían alcanzar la ciencia"[2].

En este pasaje puede advertirse claramente una nueva aplicación del *principio verum/factum*. Con ella no se pretende ya fundamentar sólo la matemática, sino también el conocimiento científico del mundo de las naciones o *mundo civil*. El mismo consiste en el conjunto de instituciones establecidas, conservadas, transmitidas y transformadas voluntariamente por los seres humanos a lo largo de la historia. Esta nueva aplicación del principio viquiano no restringe ya el conocimiento humano a las ficciones matemáticas, sino que le atribuye a la mente del hombre la capacidad de conocer un tipo de realidad, un "mundo". Este mundo se distingue del natural por el autor que lo ha creado y puede conocerlo. La naturaleza es obra de Dios y la historia obra humana. Por tanto, la mente humana puede conocer científicamente las realidades que componen el mundo histórico.

Los principios que rigen el mundo físico son exteriores a la mente humana; los que rigen el *mundo civil*, en cambio, son interiores a la misma. Si la historia es obra humana, no hay en ella nada ajeno, nada extraño ni exterior a la mente del científico que pretende conocerla. Los principios que permitieron establecer, conservar y transformar las instituciones a lo largo de la historia de la humanidad se encuentran en la propia mente humana. Ésta, por tanto, es capaz de conocer el mundo civil como un autor conoce su obra, partiendo de los principios que permiten crearla.

> "Pero, en tal densa noche de tinieblas en la que se encuentra cubierta la primera y para nosotros antiquísima antigüedad, aparece esta luz eterna, que nunca se oculta, esta verdad, que no se puede de ningún modo poner en duda: que este *mundo civil* ha sido hecho ciertamente por los hombres, por lo cual se pueden, y se deben, hallar los principios en *las modificaciones de nuestra propia mente humana*"[3].

[2] Vico Giambattista, *Ciencia nueva*, trad.: Rocío de la Villa, Tecnos, Madrid, 1995, pp. 157-158.
[3] *Op. cit.*, p. 157.

Vico sostiene que todas las naciones antiguas y modernas se han establecido y conservado sobre los mismos principios universales y eternos. Estos principios se identifican con tres ideas metafísicas: un *dios providencial*, el deber moral y la inmortalidad del alma. Según Vico, los seres humanos han podido establecer y conservar las instituciones del *mundo civil* porque creyeron en la validez de estas tres ideas metafísicas. Una prueba histórica (o en términos viquianos "filológica") de esta creencia compartida es que tanto en las sociedades bárbaras como en las civilizadas existen tres instituciones básicas: la religión, el matrimonio y el culto a los antepasados. Estas tres instituciones derivan y dependen de los tres *principios del mundo civil*, porque no son más que las consecuencias de las mencionadas ideas metafísicas sobre la voluntad de los autores de este mundo. Los seres humanos fundan religiones porque creen en un *dios providencial*, celebran matrimonios porque quieren convertir las pasiones en virtudes y rinden culto a sus muertos porque creen en la inmortalidad del alma. Entre los primeros estados orientales de la antigüedad y los modernos estados nacionales del siglo XVIII existen, por cierto, grandes diferencias institucionales, culturales e ideológicas. Sin embargo, sostiene Vico, a pesar de estas diferencias, puede reconocerse claramente que en todos los casos se han celebrado ceremonias religiosas, matrimoniales y fúnebres. Estas costumbres comunes a todas las naciones derivan de las tres ideas metafísicas que constituyen los tres principios del mundo civil: que existe un *dios providencial*, que se deben transformar las pasiones en virtudes y que el alma es inmortal.

Para probar que las ideas metafísicas de dios, deber e inmortalidad son los tres principios del *mundo civil*, Vico no se contenta con constatar filológicamente que todas las naciones han establecido y conservado las tres instituciones básicas correspondientes. Para ser consecuente con su *principio verum/factum*, Vico alega una prueba filosófica cuando sostiene que "se pueden, y se deben, hallar los principios [del mundo civil] en las modificaciones de nuestra propia mente humana". Si el mundo civil es obra humana, la mente humana debe contener, de alguna manera, los principios que permiten tanto realizar como conocer esta obra. Vico localiza en las "*modificaciones de nuestra mente humana*" los principios del mundo civil, que permiten conocerlo científicamente. Estas "modificaciones" son las facultades fundamentales de la mente humana: sentido, fantasía y entendimiento.

A fin de aclarar que las tres ideas metafísicas denominadas "*principios del mundo civil*" se pueden hallar en las facultades de la mente del hombre, es necesario atender a la concepción histórica de la naturaleza humana, presente en la *Ciencia nueva*. Vico sostiene que el ser humano tal como lo conocemos en la actualidad es un resultado tardío de la historia de las naciones. Ello significa que la mente humana no siempre ha sido capaz de abstraer, conceptualizar y reconocer leyes civiles igualitarias, sino que estas capacidades suponen una serie de transformaciones naturales, sociales y políticas que llevan al ser humano desde un primer estadio cuasi-animal hasta convertirlo en un animal racional y político. La aplicación del *principio verum/factum* para fundamentar la posibilidad del conocimiento histórico no supone, por tanto, sólo que el mundo civil es obra humana, sino también que la mente humana se modifica históricamente, al ritmo de las transformaciones institucionales. El historiador puede encontrar en las facultades de su propia mente los principios que rigen el mundo histórico porque estas facultades no subsisten por sí mismas sino que han surgido, se han conservado y se han transformado en una recíproca dependencia con este mundo.

3. La historia ideal eterna

Vico define el concepto de ciencia como un conocimiento de "lo universal y eterno"[4]. La universalidad de la ciencia del *mundo civil* tiene dos aspectos. Por un lado, *los principios del mundo civil*, mencionados en el apartado anterior, son universales porque las tres instituciones que surgen de los mismos han sido establecidas por todas las naciones conocidas. Los pueblos de las culturas más diversas celebran ceremonias religiosas, matrimoniales y fúnebres. Por otro lado, Vico sostiene que las historias de todas las naciones siguen un desarrollo único y común, al que denomina "*historia ideal eterna*". Esta historia se compone de tres edades *la edad de los dioses, la edad de los héroes* y *la edad de los hombres*.

Vico conecta y distingue del siguiente modo su investigación científica sobre la naturaleza común de las naciones con la verdad revelada en el antiguo testamento. Después del diluvio universal, algunos descendientes de los

[4] Cf. *op. cit.*, p. 124.

hijos de Noé se habrían separado de la comunidad a la que pertenecían y de la religión de sus padres, se habrían internado en la selva postdiluviana y habrían vivido completamente aislados. El aislamiento mutuo habría atrofiado en estos seres y sus descendientes las capacidades que distinguen al ser humano de los demás animales: razón, ingenio, memoria, fantasía y voluntad. Vico denomina a esta situación "*el estado salvaje*". En él, los seres humanos se han transformado en animales feroces y gigantescos, movidos por estímulos sensoriales y pasiones incontrolables. Estos animales ni siquiera perciben una realidad objetiva frente a ellos. Su capacidad cognitiva se encuentra reducida al mínimo: "sienten sin percibir"[5].

El estado salvaje es puramente natural. La historia propiamente dicha comienza recién cuando algunos de estos animales feroces y gigantescos se aterrorizan ante los primeros rayos y truenos, y perciben estos fenómenos como expresiones de un gran animal furioso y amenazante (el cielo), que quiere decirles algo. Luego de esta experiencia, los seres humanos no sólo sienten sino que también "perciben con ánimo perturbado y conmovido". Con la fantasía mítica surge la primera idea (*providencia*) y la primera institución (religión) de las que nacen la idea de deber y de inmortalidad y las correspondientes instituciones: el matrimonio y las sepulturas. Con el establecimiento de estas instituciones comienza el primer período histórico que Vico denomina "*edad de los dioses*", porque en él los seres humanos atribuyen sus propias obras a los dioses. El mismo termina con el establecimiento del Estado político.

Durante la edad de los dioses, los primeros lazos sociales se establecen en el interior de familias aisladas entre sí. Estas comunidades familiares se apropian del territorio mediante la agricultura y el entierro solemne de los antepasados. La obediencia a las instituciones depende del terror de la conciencia mítica a las imágenes que ella misma proyecta sobre la naturaleza. Los salvajes que no se aterrorizan permanecen en el ateísmo originario. Por ello, Vico distingue entre los gigantes fuertes o píos, que establecen las primeras comunidades familiares, y los impíos, que se dividen a su vez en débiles y violentos. Mientras los fuertes obedecen a las instituciones en su territorio, en la selva los violentos persiguen a los débiles, que buscan refugio en las comunidades familiares. Los padres píos matan a los violentos y protegen a los débiles, aceptándolos como famulos. La familia simple, constituida por el matrimonio y

[5] *Op. cit.*, p. 134 (trad. modificada).

sus hijos, se transforma en la familia ampliada, cuando incorpora a los fámulos. En esta familia ampliada se halla el germen del Estado político.

La monarquía patriarcal es la organización social de la *edad de los dioses*, también denominada "estado de naturaleza". El gobierno de esta monarquía garantiza, mediante religiones sanguinarias, tanto la educación de los hijos como el trabajo agrícola de los fámulos. La obediencia de los hijos se distingue de la obediencia de los fámulos porque los primeros pasan –con el tiempo– a ser padres omnipotentes de nuevas familias mientras los segundos están destinados a servir. Con el tiempo, el desgaste de la moral piadosa de los padres produce una tensión social en el interior de las familias, que desencadena el levantamiento de los fámulos. Los padres de familia se unen para reprimir a sus siervos domésticos estableciendo un orden nobiliario armado. Esta unificación de los padres rebasa el marco familiar y origina el estado político, cuya primera forma es necesariamente aristocrática.

El establecimiento del estado político marca el límite entre *la edad de los dioses* y *la edad de los héroes*. Si en la edad divina los seres humanos atribuían sus obras a los dioses, en la edad heroica suponen que los gobernantes tienen una naturaleza semidivina. El motivo de esa creencia reside en que los nobles han nacido de matrimonios celebrados mediante ceremonias religiosas. El enfrentamiento familiar entre padres y fámulos del estado de naturaleza se transforma, con el establecimiento del Estado político, en lucha sociopolítica entre patricios y plebeyos. En esta lucha los patricios intentan conservar por la fuerza sus privilegios y los plebeyos conquistan paulatinamente su participación en las instituciones sociales y políticas. La victoria de la plebe significa el pasaje a *la edad de los hombres*.

En *la edad de los hombres*, los seres humanos se desengañan de la concepción mítica del universo, y comienzan a formarse una visión racional y desencantada de la naturaleza y de la sociedad. De esa manera, se reconocen a sí mismos como autores del mundo civil y se vuelven capaces de conocerlo científicamente. En términos de Vico, los seres humanos "reflexionan con mente pura" y entienden racionalmente el concepto universal de naturaleza humana que iguala a todos. Este concepto obtiene en la edad humana reconocimiento jurídico y político positivo, bajo la república popular, es decir la primera forma de gobierno humano. En ella comienzan a surgir partidos, de los que derivan facciones beligerantes en una guerra civil. El egoísmo racional de los hombres produce un individualismo extremo que desintegra el tejido so-

cial. El primer remedio contra la desintegración social es la monarquía, es decir la segunda forma de gobierno humano, que garantiza la igualdad jurídica de la república popular. Pero la monarquía se degrada en tiranía y al primer remedio lo suceden otros dos: el sometimiento a un gobierno extranjero y la recaída en la barbarie.

Según Vico, distintas naciones de la antigüedad han atravesado, a distintos ritmos, las tres edades de la historia ideal eterna, cumpliendo así un curso histórico. Este curso es un movimiento circular que comienza en la selva postdiluviana y culmina con la disolución del Estado romano. En la sociedad feudal comienza un nuevo movimiento histórico circular, que vuelve a realizar en el tiempo la sucesión ideal de tres edades. La modernidad europea sería, para Vico, la edad humana retornada. La sucesión histórica de instituciones sociales y de producciones culturales sigue, por lo tanto, un movimiento circular (*corso*) que comenzando en la barbarie, vuelve a ella para resurgir de ella nuevamente (*ricorso*). En todos los tiempos y lugares, las naciones repiten el mismo movimiento que no es más que el desarrollo de la naturaleza humana.

4. Libre arbitrio, sentido común y providencia

A primera vista, el argumento formulado por Vico para justificar la posibilidad del conocimiento histórico puede parecer incompatible con su tesis de una estructura ideal y eterna de la historia. En efecto, mientras que *el principio verum/factum* exige considerar al ser humano como el libre autor del mundo histórico, la tesis de una *historia ideal eterna* parece encadenar la acción de ese autor a un orden preexistente y determinante. Vico intenta responder a este posible problema mediante algunas tesis referentes a la naturaleza de la acción humana y su función en la historia.

Se indicó anteriormente que Vico distingue el mundo natural del *mundo civil* remitiéndose a sus respectivos autores: el primero es obra de Dios y el segundo, obra humana. Esta diferencia ontológica entre naturaleza e historia sólo puede justificarse mediante la postulación del libre arbitrio humano. Si el ser humano no fuese libre de optar entre cursos de acción alternativos y su acción se encontrase necesariamente determinada por el orden natural, no podría ser considerado como el autor del mundo civil. Sin la postulación del

libre albedrío humano, la ciencia de Vico no podría reconocer como una verdad incuestionable que *el mundo civil* es obra humana. Los ordenamientos institucionales religiosos, económicos, jurídicos, políticos, etc., que van conformando la vida humana a lo largo de la historia son establecidos libre y voluntariamente por los seres humanos y, por eso, éstos pueden ser considerados legítimamente como sus autores. El libre arbitrio es, por tanto, una condición necesaria de la creación humana del mundo civil.

El libre albedrío no es, sin embargo, una condición suficiente de esa creación. "El albedrío humano, por su naturaleza muy incierto, se hace certero y se determina con *el sentido común* de los hombres respecto de las necesidades o utilidades humanas"[6]. El albedrío humano es libre porque para el ser humano cada situación es una encrucijada en la que puede y debe optar por uno de los caminos posibles. El albedrío humano es incierto porque el ser humano no encuentra en su propia capacidad de optar un criterio indudable para determinar el mejor curso de acción para cada situación. Esta incertidumbre natural del libre albedrío del individuo es superada gracias al *entido común*.

Vico denomina "*sentido común*" al conjunto de certezas, admitidas acríticamente y compartidas por un grupo social más o menos extenso. "*El sentido común* es un juicio sin reflexión alguna, comúnmente sentido por todo un orden, por todo un pueblo, por toda una nación o por todo el género humano"[7]. *El sentido común* del género humano se compone, según Vico, de los tres "juicios sin reflexión" admitidos por todas las naciones en todas las épocas históricas, a los que también denomina "*principios del mundo civil*": *providencia divina*, deber moral, inmortalidad del alma. *El sentido común* de una nación se distingue del de otra por los "juicios sin reflexión" específicos que sus miembros admiten como ciertos. Lo mismo ocurre con *el sentido común* de un pueblo o de un "orden" social.

Vico atribuye a estas certezas compartidas la función de determinar el libre albedrío de los autores del mundo civil, de tal modo que todas las voluntades individuales de los miembros de un grupo humano se encuentren guiadas por las mismas certezas. Las instituciones que componen *el mundo civil* pueden establecerse, conservarse y transformarse porque sus

[6] *Op. cit.*, p. 119.
[7] *Loc. cit.*

autores coordinan sus acciones mediante el conjunto de certezas compartidas, denominado "*sentido común*". La conexión entre el libre albedrío y *el sentido común* le permite a Vico explicar la creación humana del *mundo civil*. Las acciones humanas son un resultado de la libre elección individual, pero orientada por criterios compartidos. La libre elección garantiza la autoría humana del mundo civil, las certezas compartidas del *sentido común* garantizan el carácter civil del mundo creado por los seres humanos.

La conexión entre libre albedrío y *sentido común* permite explicar la creación humana del *mundo civil*. Esta conexión, sin embargo, no parece suficiente para justificar la mencionada noción de una "*historia ideal eterna*", según la cual los miembros de distintas naciones, sin comunicarse mutuamente, crean instituciones de acuerdo con una única sucesión ideal: monarquía familiar, aristocracia política, república popular y monarquía política. En algunos pasajes de su *Ciencia nueva* Vico identifica la noción de *historia ideal eterna* con la de un plan providencial. De esta manera, aparece un segundo uso de la noción de *providencia divina* en los escritos viquianos. Esta noción no se refiere, por tanto, sólo al primer principio del mundo civil que motiva las acciones de sus autores, sino también a un orden ideal que éstos realizan sin saberlo y que el científico puede descubrir.

Vico pretende compatibilizar la autoría humana del mundo civil con el orden ideal de la historia mediante la articulación de tres elementos ya mencionados: libre albedrío, *sentido común* y *providencia divina*. En la primera edición de su *Ciencia nueva* (1725) Vico conecta estos tres elementos mediante la siguiente metáfora. La *providencia* es la arquitecta, el *sentido común* es la regla y el albedrío humano es el operario del mundo de las naciones[8]. La metáfora expresa que el libre albedrío humano establece las instituciones del mundo civil guiado por los criterios del *sentido común* y que estos criterios forman parte de un plan providencial. La relación entre la libertad humana y *providencia* se presenta en las siguientes ediciones de la *Ciencia nueva* como la articulación de dos tipos de finalidades.

[8] Cf. Vico Giambattista, *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, trad. José Carner, FCE, México, 1978, pp. 44-46.

> "Porque asimismo los hombres han hecho este mundo de las naciones [...]; sin embargo, este mundo, sin duda, ha salido de una mente muy distinta a veces del todo contraria y siempre superior a los fines particulares que los mismos hombres se habían propuesto; estos fines restringidos que convertidos en medios para servir a fines más amplios, los ha empleado siempre para conservar la generación humana en esta tierra"[9].

Los autores del mundo civil persiguen los fines egoístas que no siempre pueden ser realizados. Los mismos, sin embargo, tienen la función de servir de medios para la realización de los "fines más amplios" de la *providencia divina*. El fin providencial es, según Vico, "conservar la generación humana en la tierra". Este fin, desconocido por los autores del mundo civil, es muy distinto y a veces contrario a los propósitos egoístas que mueven a actuar a los autores del mundo civil. Las acciones de éstos, sin embargo, realizan plenamente el plan providencial porque establecen, conservan y transforman las instituciones que garantizan la existencia del género humano. La autoría humana del *mundo civil* resulta, entonces, compatible con el orden ideal de la historia. Este orden ideal es desconocido y realizado, a la vez, por los autores del mundo civil, quienes conducen libremente sus acciones movidos por intereses egoístas y están orientados por el *sentido común*.

[9] Vico Giambattista, *Ciencia nueva*, trad.: Rocío de la Villa, Tecnos, Madrid, 1995, p. 527. Traducción modificada.

Bibliografía recomendada

Vico Giambattista, *Autobiografía*, trad. Moisés González García, Josep Martínez Bisbal, Siglo XXI, Madrid, 1998.

——— *Ciencia nueva*, trad.: Rocío de la Villa, Tecnos, Madrid, 1995.

——— *Obras. Oraciones inaugurales. La antiquísima sabiduría de los italianos*, trad.: Francisco J. Navarro Gómez, Anthropos, Barcelona, 2002.

——— *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, trad. José Carner, FCE, México, 1978.

Voltaire: historia y razón

Ricardo Orzeszko

François Marie Arouet (más conocido como Voltaire) nació en París en 1694 y murió en esa misma ciudad en 1778. Pensador clave del siglo XVIII, al cual se le suele dar su nombre, sus reflexiones sobre la filosofía de la historia se encuentran en sus obras históricas, siendo las más significativas al respecto: *El siglo de Luis XIV, Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones, La filosofía de la historia*, el artículo "Historia" en el *Diccionario filosófico* y las *Nuevas consideraciones sobre la historia*.

Siguiendo una distinción aún útil, la expresión "Filosofía de la historia" puede entenderse de dos modos: como una epistemología de la ciencia histórica, abocada a problemas de método, certeza y explicación en el conocimiento historiográfico o como una especulación sobre el devenir mismo de la historia, con el fin de esclarecer las pautas profundas de su despliegue y la posibilidad de que encierre algún sentido último. La exposición que sigue está estructurada sobre la base de esta distinción.

Parece que fue Madame de Châtelet la que despertó en Voltaire el interés por *la historia*, que éste había considerado tan sólo un conglomerado de hechos tediosos o inverosímiles, sucesiones de batallas e intrigas cortesanas; y, en verdad, mucha de la historia escrita hasta ese momento se reducía a poco más que eso. Voltaire caracteriza a la historia como "la narración de hechos tenidos por verdaderos",[1] porque el hilo conductor de la exposición es la secuencia temporal de los hechos y es en esa secuencia donde se intenta descifrar las relaciones que los explican. Pero, en esta caracterización, no se especifica sobre qué hechos del pasado debe centrarse la narración, vale decir, cuál es propiamente el objeto de la historia. Voltaire comprende que debe ser el espíritu de las naciones, que se manifiesta en múltiples dominios.

[1] Voltaire, *Diccionario filosófico*, "Historia", en *Obras selectas*, El Ateneo, Buenos Aires, 1965, p. 333.

religión, arte, ciencia, filosofía, procesos económicos, sistema jurídico, modos de vida y costumbres en general. El verdadero objeto de la historia, el que interesa al hombre de todos los tiempos, es la historia de la civilización, la narración de cómo la humanidad fue elevándose desde la barbarie hasta la vida civilizada: "Los cambios en las costumbres y en las leyes serán, en fin, su gran objeto. Se conocerá así la historia de los hombres, en lugar de saber una débil parte de la historia de los reyes y las cortes".[2]

Pero, ¿para qué escribir historia? Los hombres del siglo XVIII –incluido Voltaire– consideraban que debía servir a un fin práctico. El conocimiento de las técnicas antiguas contribuiría al mejoramiento de las actuales y las enseñanzas morales que proporcionaba el pasado mejorarían al hombre de hoy: "Será útil que, en las historias particulares, se vea un detalle de nuestros crímenes, a fin de no cometerlos más". La historia debía, pues, seleccionar los sucesos que influyeron en la elevación o degradación moral, en la felicidad o desgracia de los pueblos: "Si se puede volver la historia útil, es, me parece, haciéndola remarcar el bien y el mal que los reyes han hecho a los hombres".[3] Desde este punto de vista, habría –en el historiador– un juicio moral implícito que posibilita esa selección de entre el material histórico disponible.

Pero, además de su función selectiva, para Voltaire lo ético tendría también –según Groethuysen– una función constitutiva de lo histórico; sería "un elemento objetivo determinante" que unifica los acontecimientos del pasado bajo la perspectiva de la humanidad como "un todo regido por leyes" morales, al igual que la naturaleza física lo hace bajo las leyes de las matemáticas.[4] Otra cuestión es si el historiador debe hacer juicios morales explícitos. En el caso concreto de Voltaire, si bien en algún pasaje sostiene que el historiador debe simplemente describir los hechos tal cual fueron y dejar que el lector forme una opinión propia sobre lo acontecido, lo cierto es que –en su obra histórica– sucesos, instituciones y personajes son caracterizados éticamente

[2] Voltaire, "Nuevas consideraciones sobre la historia", en *Oeuvres historiques*, Gallimard, París, 1962, p. 48.

[3] Voltaire, "Acerca del protestantismo y la guerra de Cevennes" y carta al Mariscal de Schulenbourg, del 2-VIII-1740, en *Oeuvres historiques*, p. 299 y 1279; Groethuysen, *Philosophie de la Révolution française*, Gallimard, París, 1992, cap. 4, pp. 137-138.

[4] Groethuysen, *op. cit.*, cap. 4, pp. 138-139: "Para Voltaire, es pues el valor moral el que crea la unidad en la diversidad de los hechos aportados por la historia del espíritu humano [...] como un elemento objetivo determinante". La razón encuentra en sí "los principios morales que le son innatos [...]. Esta razón le hace ver la unidad de la humanidad en la ley moral".

mediante elogios o sarcasmos. Por ejemplo, considera malas casi todas las leyes que se han dado en el curso de la historia porque "han sido casi siempre escritas por pedantes, bajo el gobierno de bárbaros"; denuncia las crueldades de Constantino, Carlomagno, Luis XI mientras exalta a Alfredo el Grande, Enrique IV y al papa Alejandro III como benefactores de la humanidad que promovieron la riqueza material de sus naciones.[5]

Aunque Voltaire escribió historias particulares, como el *Siglo de Luis XIV* o la *Historia de Carlos XII*, concibió a la humanidad como un todo, e imaginó una "continuidad del hombre a través del tiempo". De allí, su proyecto de escribir una *historia universal* que abarcara todos los pueblos y no sólo los de Europa y el cercano Oriente, como ocurría con el *Discurso sobre la historia universal*, del obispo Bossuet. Asimismo, consideraba que el progreso humano no reposa en un pueblo elegido, sino que cada nación contribuye a él, de un modo u otro, en algún momento de la historia.[6]

Una historia universal tiene que ser encarada desde una perspectiva amplia. Por eso, rechazando la erudición vana, el auténtico historiador debe mostrar los vastos movimientos del espíritu humano: "la historia no consiste en detallar los pequeños hechos"; "estas minucias son para los tontos, de los cuales este mundo está lleno (...) los grandes cuadros, el conocimiento de los hombres y los tiempos, la historia del espíritu humano son para vuestra Alteza serenísima". Por supuesto, hoy día se aprecia más el *Siglo de Luis XIV* –como investigación más acotada y original– que el *Ensayo sobre las costumbres*, en que Voltaire procura ofrecer una historia universal, y donde, por la extensión de su contenido, el pensador francés dependió de la obra de otros historiadores y se limitó muchas veces a hacer solamente "una reinterpretación de hechos aceptados".[7]

---

[5] Voltaire, carta a Catalina II, del 20-VII-1770, citado por Groethuysen, *op. cit.*, cap. 4, p. 133; *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, cap. 7, t. I, p. 270 (221): *"Nuestro objeto es pintar los hombres y no juzgarlos"* [las citas del *Ensayo* se harán por la edición francesa de Garnier Frères, París, 1963, en dos tomos, consignando entre paréntesis las páginas correspondientes de la edición castellana de Hachette, Buenos Aires, 1959, en un volumen]; Brailsford, Henri Noel, *Voltaire*, Fondo de Cultura Económica, México, 1941, cap. 4, pp. 88-91.

[6] Brailsford, *op. cit.*, cap. 4, pp. 61 y 65; Lanson, *Voltaire*, Compañía General de Ediciones, México, 1950, cap. 6, pp. 140, 142.

[7] Voltaire, Carta a Nordberg, en *Oeuvres historiques*, p. 306; carta a la Duquesa de Saxo-Gotha, citada por Brumfitt, J. H., *Voltaire Historian*, Oxford University Press, Oxford, 1970, cap. 6, p. 134; cf. también p. 135.

La historia aspira a la verdad; pero, ¿en qué consiste *la verdad histórica* y cómo alcanzarla? Para Voltaire, las únicas verdades en sentido estricto son aquellas de las matemáticas; lo demás es un saber incompleto e inseguro. Incluso su admirado Newton logró tan sólo medir la gravitación y establecer una serie de ecuaciones acerca de ella, pero ni él ni nadie después ha podido desentrañar su causa. Si esto es así para la ciencia natural, con más razón lo será para la historia, puesto que "las verdades históricas no son más que probabilidades". Sólo el que ha tenido la intuición directa de un acontecimiento "puede jactarse de tener certidumbre de ella".[8]

Del pasado deberemos aceptar, pues, tan sólo los hechos probables, es decir, *verosímiles*. ¿Qué criterios seguir para reconocerlos como tales?

En primer lugar, no se deben aceptar hechos imposibles, que contradicen las leyes de la naturaleza física. Caen así las narraciones que refieren prodigios o milagros: no hay que creer –por ejemplo– que el mariscal de Sajonia resucitó, aunque todo París lo afirme. En un texto particularmente claro, dice: "Leéis por todas partes prodigios, predicciones cumplidas, curaciones milagrosas ocurridas en el templo de Esculapio: no creáis nada. (...) Creed que ha habido imbéciles y bribones que han atestiguado lo que no han visto. Creed que ha habido devotos que han hecho presentes a los sacerdotes de Esculapio, cuando sus niños se han curado de un catarro. Pero, en los milagros de Esculapio, no creáis".[9]

En segundo lugar, hay hechos que, sin ser absolutamente imposibles desde el punto de vista físico, lo son desde el punto de vista de la naturaleza humana. Heródoto cuenta que en Babilonia las mujeres de familias encumbradas debían, cada tanto, entregarse por dinero en honor a la diosa del amor; y Voltaire anota sobre esto: "yo no me persuadiré jamás que, en la ciudad más civilizada que había entonces en el universo, todos los padres y todos los maridos enviasen a sus hijas y sus mujeres a un mercado de prostitución pública y que los legisladores ordenasen este bello tráfico".[10] Lo pro-

[8] Voltaire, *Diccionario filosófico*, "Verdad", pp. 566-67 (El Ateneo); Groethuysen, *op. cit.*, cap. 4, p. 135.

[9] Voltaire, "Que hay que saber dudar", *en Oeuvres historiques*, p. 311; *Diccionario filosófico*, "Cierto, certeza", p. 162 (Akal).

[10] Voltaire, "Que hay que saber dudar", en *Oeuvres historiques*, pp. 314-15. En estas mismas páginas, escribe: "*Neguemos nuestra creencia a todo historiador anciano y moderno que nos reporte cosas contrarias a la naturaleza y al temperamento del corazón humano*"; Voltaire, *Filosofía de la historia*, Tecnos, Madrid, 1990, cap. XI, p. 59: "*lo que no está en la naturaleza nunca es verdadero*"

bable en historia es, pues, aquello que no contradice las leyes de la naturaleza física o humana.

Pero, para que un acontecimiento histórico adquiera un grado de probabilidad que lo haga verosímil, debe haber *evidencias* que lo acrediten. Por desgracia, no todos los testimonios del pasado son igualmente confiables, de modo que hay que desplegar un método de crítica de las fuentes para establecer los hechos. Podemos encontrar algunas indicaciones al respecto en los textos del pensador francés.

La primera condición, obviamente, es que haya testimonios directos suficientes para establecer un hecho. Al respecto, Voltaire lamenta la escasez de fuentes para la Antigüedad y que se dependa de historias posteriores, plagadas de aseveraciones falsas.[11] En cambio, se puede confiar en los registros públicos de una gran ciudad, con población culta, cuando esos registros han estado bajo la supervisión de autoridades y sabios contemporáneos a los acontecimientos. Otro criterio que menciona es que, cuando lo que se narra va en contra del prestigio del narrador o de su pueblo –por ejemplo, una derrota militar–, resulta entonces más probable. Asimismo, un hecho resulta verosímil cuando es reconocido por personajes o sectores enfrentados entre sí. Otra pauta a tener en cuenta es la imparcialidad de la fuente; por eso, conociendo las simpatías republicanas de Tácito, puede dudarse de ciertas atrocidades que relata sobre los emperadores. Un criterio fundamental para establecer un suceso, es la confrontación de fuentes independientes que lo refieran; a la inversa, la ausencia de otras evidencias corroborativas de un hecho, cuando es razonable esperar su presencia, lo hacen dudoso. Por último, y para terminar esta rápida revisión, una fuente pierde verosimilitud cuando afirma un acontecimiento en forma anacrónica o presenta contradicciones internas.[12]

Una vez establecidos los hechos, es necesario relacionarlos entre sí, incorporándolos a *un esquema causal* que permita explicarlos. En la época de Voltaire, mucho de lo que se consideraba historia era realmente crónica o especulación

[11] Voltaire, "Nouvelles considérations sur l'histoire", en *Oeuvres historiques*, p. 49. *"Tratar la historia antigua, es compilar, me parece, algunas verdades con miles de mentiras".*

[12] Ejemplos de estas normas se encuentran en: Voltaire, *Ensayo*, cap. 197, t. II, p. 802 (1156); *Filosofía de la historia:* cap. XVI, pp. 80-81; cap. XVIII, p. 92; cap XIX, p. 103; cap. XXIV, p. 121; *Diccionario filosófico*, "Adán", p. 26 (El Ateneo), "Génesis", p. 280 (Akal); Brumfitt, *op. cit.*, cap. 6, p. 140 y 142.

teológica, es decir: un agregado ingenuo de leyendas, fábulas y minucias, o el intento de descubrir en la historia las huellas de la voluntad de Dios. Mientras en el primer caso, no hay propiamente un análisis de causas, en el segundo hay una única causa, a menudo insondable, fuera de la historia misma. En cambio, Voltaire apela fundamentalmente a un sistema de causas inmanentes, con lo cual se aproximó a una concepción más rigurosa y moderna de la historiografía. La fuente de inspiración para esto hay que buscarla en la revolución newtoniana, que avanza en la substitución de la voluntad de Dios por un sistema de causas mecánicas, inmanentes al mundo, que explican matemáticamente los fenómenos naturales. Voltaire pretendió realizar un giro de perspectiva semejante en el ámbito histórico: "Quizá llegará pronto en el modo de escribir la historia lo que llegó en la física. Los nuevos descubrimientos hicieron proscribir los viejos sistemas".[13] En última instancia, las relaciones causales responden a regularidades y la historia, al igual que la ciencia natural, deberá ir más allá de la multiplicidad de los hechos, para encontrar algo inmutable en el flujo cambiante de sucesos históricos. Este algo inmutable será la naturaleza humana, que es una y la misma en todos los tiempos.

Basta una rápida recorrida por los textos históricos de Voltaire para percibir que se señalan allí diferentes causas de los eventos históricos: las pasiones, los grandes hombres, los pequeños hechos, el desarrollo social, el clima, el gobierno, la religión, la razón, la fuerza, las riquezas, etc. En un texto, donde Voltaire parece querer compendiar su pensamiento sobre este tema, dice: "Tres cosas influyen sin cesar sobre el espíritu de los hombres; el clima, el gobierno y la religión: ésta es la única manera de explicar el enigma de este mundo";[14] pero, en realidad, en sus obras históricas, apela a otras causas además de estas tres. Mencionaremos algunas de entre las más importantes:

a) En lo posible, evita recurrir a la Providencia como fuerza que actúa en la historia; de tal modo que ésta deja de tener un sentido fuera de ella misma. Sin embargo, a veces, Voltaire apela a Dios como causa última; por ejemplo

[13] Voltaire, "Nouvelles considérations sur l'histoire", en *Oeuvres historiques*, p. 46; Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981, cap. V, pp. 243 y 246: "Así como la ciencia natural se emancipó de la teología por el conocimiento de las leyes mecánicas del acontecer natural, la misma hazaña debe realizarse en el mundo histórico con ayuda de la psicología".

[14] Voltaire, *Ensayo*, cap. 197, t. II, p. 806 (1158); Bréhier, *Histoire de la Philosophie, II*, Presses Universitaires de France, París, 1981, cap. XI, p. 409; Brumfitt, *op. cit.*, cap. 5, p. 104.

para explicar la distribución universal de los seres vivos, incluido el hombre.[15] En esto, sigue las líneas del deísmo de su siglo, que sostenía la existencia de un ser omnipotente y bondadoso, creador del mundo y legislador, en el inicio, de las leyes inmutables que lo regulan, pero que no interviene en el devenir histórico posterior a ese momento inicial.

b) Los factores naturales, sobre todo el clima, ya habían sido señalados por Montesquieu como la causa primordial de los acontecimientos históricos. Voltaire no comparte esta opinión y la critica; sin embargo, recurre en diversas ocasiones a la influencia del clima sobre los hombres, como cuando explica la poligamia de los árabes por la exacerbación de su sensualidad debida a la calidez del clima.[16]

c) Los grandes hombres –cuando el azar les es favorable– son poderosos factores en la historia. Hombres como Alfredo el Grande, Enrique IV, Cromwell o Saladino han modificado profundamente, para bien o para mal, el curso de la historia. Pero, para Voltaire, un auténtico "héroe" histórico será "un príncipe que mire la humanidad como la primera de las virtudes, que no se prepare para la guerra más que por necesidad, que ame la paz porque ama a los hombres, que aliente todas las artes, y que las conozca todas, en una palabra un filósofo sobre el trono".[17]

d) En el curso de la historia, de pequeñas causas pueden surgir grandes efectos. La conjunción de hechos insignificantes, inadvertidos e impredecibles, puede desviar su curso. Así, el *Siglo de Luis XIV* tendría la estructura de una tragedia, donde todo confluye en la invasión a Holanda; y "aquí tiene lugar la peripecia", es decir, el accidente imprevisto que cambia el rumbo de los acontecimientos: los franceses descuidan las esclusas en Muyden y ese detalle hará fracasar los planes militares de Luis XIV.[18]

e) Las acciones históricas de los hombres están influidas, asimismo, por la opinión que tengan sobre las cosas, entendida sobre todo como opinión

[15] Voltaire, *Filosofía de la historia*, cap. 2, p. 9 (Tecnos): "*La Providencia, que ha colocado hombres en Noruega, también los ha puesto en América*".

[16] Voltaire, Carta a Catalina II, de 1771: "*El clima no nos hace lo que somos*", citado por Brailsford, *op. cit.*, cap. 4, p. 79; Voltaire, *Ensayo*, cap. 7, t. I, p. 269 (221); cap. 197, t. II, p. 806 (1158).

[17] Voltaire, carta al Mariscal de Schulenbourg, del 2-VIII-1740, en *Oeuvres historiques*, p. 299; carta a Catalina II de 1771: "*Los reyes [...] moldean la moral de nuestra raza.*", citado por Brailsford, *op. cit.*, cap. 4, p. 79.

[18] Lanson, *op. cit.*, cap. 6, p. 133.

pública, opinión "*dominante*". Es ella la que concede a la Iglesia y a los gobernantes buena parte del poder que ejercen sobre el curso de la historia, y también "es el poder de la opinión, sea verdadera o falsa, sea santa o reprobada, la que ha llenado la tierra de carnicerías durante tantos siglos". Como podemos ver, en Voltaire esta noción tiene, la mayoría de las veces, un sentido negativo, identificándose con los prejuicios, con el elemento irracional que hay en el hombre.[19]

f) Con el tiempo, Voltaire fue aumentando la gravitación, en su esquema causal, de los factores sociales y económicos. Por ejemplo, la caída del imperio romano no se explica sólo por el mero acontecimiento bélico de las invasiones bárbaras, sino sobre todo por un proceso social de descomposición interna, provocado por los conflictos religiosos que desgarraban el imperio. En otro caso, explica cómo la depreciación de la moneda durante el siglo XVII en Francia, junto con el mantenimiento de los valores nominales de los sueldos de los funcionarios importantes, empobreció a la clase feudal al tiempo que aumentaba la riqueza y el poder de la clase media industrial.[20]

De acuerdo con el segundo significado de la expresión "Filosofía de la historia", y adoptando un punto de vista especulativo, aparecen una serie de cuestiones relativas al desenvolvimiento mismo de los hechos históricos.

Siguiendo las sugerencias de Meinecke, puede pensarse en la existencia de un cierto sesgo *mecanicista* en la concepción histórica de Voltaire, debido a la influencia de Newton. Apelando a un símil, Meinecke señala que la historia es para el pensador francés como un caleidoscopio, donde sus configuraciones sucesivas están mecánicamente determinadas por el juego combinatorio de algunos elementos siempre repetidos; pero, como queda fuera de toda capacidad

[19] Carta desde París del 25-IV-1733, en *Oeuvres historiques*, pp. 279-80: "*Un historiador puede reportar los rumores tanto como los hechos; y cuando da un rumor público, una opinión, por una opinión y no por una verdad, no es ni responsable ni reprensible*"; "Acerca del protestantismo y la guerra de Cévennes", en *Oeuvres historiques*, p. 1277; Voltaire, *Ensayo*, cap. 13, t. I, p. 315 (249); cap. 36, t. I, p. 433 (326); cap. 46, t. I, p. 501 (372); cap. 61, t. I, p. 618 (453); cap. 8, t. I, p. 280 (228): "*Que se juzgue después de esto cómo la opinión gobierna al mundo, cómo la mentira subyuga a la ignorancia, cuán útil ha sido esta mentira para esclavizar a los pueblos, encadenarlos y despojarlos*"; cap. 45, t. I, p. 487 (363): "*Roma se decidió siempre por la opinión que más sometía al espíritu humano, y que más aniquilaba el razonamiento*". Según Mudrovcic (*Voltaire el Iluminismo y la historia*, Fundec, Buenos Aires, 1996, pp. 74-76), para Voltaire es necesario además el concurso de las pasiones para que tanto la opinión como la razón tengan eficacia histórica.

[20] Voltaire, *Ensayo*, cap. 11, t. I, pp. 303-304 (241-42); *El siglo de Luis XIV*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, cap. 30, p. 354.

humana predecir las innumerables combinaciones posibles, ellas producen en nosotros el efecto de un espectáculo siempre variado y sorprendente.[21]

Ese mecanicismo está ligado con una visión *estática* del mundo, que se muestra, por ejemplo, en su rechazo hacia las ideas de Buffon (1707-1788). Este último llegó a sostener la existencia de variaciones y degeneraciones en algunas especies como consecuencia de la influencia del clima, el alimento o la domesticación. Pero, aunque Buffon nunca afirmó que una especie pudiera evolucionar y convertirse en otra, de todos modos Voltaire no aceptó nada de esto: apoyándose, por ejemplo, en que los negros trasladados a Europa no se tornaban blancos, descreyó que las distintas razas humanas fueran variaciones producidas por la influencia del clima y que pudieran tener, en consecuencia, un ancestro común.[22]

De ese mecanicismo provendría también su concepción *determinista* de la historia. Constituido por múltiples encadenamientos causales de los cuales ningún hecho puede escapar, lo acontecido en el pasado resultaría así inevitable. Es desde esta perspectiva que hace referencia a "la fortuna" como "el encadenamiento de todos los sucesos del universo", y el "azar", aprehendido como lo que carece de causa, es tan sólo "una palabra vacía de sentido: nada puede existir sin causa". Se ha considerado –correctamente– que su idea de que en la historia se producen grandes efectos a partir de pequeños hechos refuerza su visión determinista, porque muestra que ni aun el suceso más insignificante escapa a las cadenas causales y queda sin consecuencias. En cam-

[21] Meinecke, Friedrich, *El historicismo y su génesis*. Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 74 y ss., p. 87 y 90; Brehier, *op. cit.*, p. 411: "Voltaire disuelve y descompone todo en parcelas estables y fijas: la historia no tiene otro sentido y otra dirección que aquella que le dan las voluntades y las pasiones humanas, según que ellas son más o menos esclarecidas por la razón"; Cassirer, *op. cit.*, p. 243 y 245: "Quien sea capaz de separar la cáscara de la almendra, verá que son las mismas fuerzas fundamentales las que por doquier dominan y dirigen la historia"; Brumfitt, *op. cit.*, p. 103: "Es ampliamente de Newton que deriva su visión de un universo gobernado por leyes naturales inmutables. [...] Las leyes de la conducta humana son tan inmutables como las leyes de la gravitación. [...] Su visión de la historia humana está falsificada por la búsqueda de principios inmutables de la razón y el comportamiento". No todos están de acuerdo con la posición de Meinecke; Mudrovcic, por ejemplo, sostiene que hay una incoherencia entre las declaraciones teóricas de Voltaire –donde priva una visión estática y mecanicista– y su práctica historiográfica –donde da amplia cabida a la cambiante diversidad empírica del pasado–, cf. Mudrovcic, *op. cit*, cap. 4, p. 64 y 66.

[22] Cf. Belaval, Yvon, *Historia de la filosofía, Vol. 6: Racionalismo, empirismo, Ilustración*. Siglo XXI, México, 1976; p. 298; Hampson, Norman, *The Enlightenment*, Penguin, Londres, 1990; pp. 226-27. Brumfitt, *op. cit*, cap. 4 p. 88; cf. Brailsford, *op. cit.*, cap. 4, p. 76.

bio, la consideración de que las acciones de los grandes hombres establecen un principio de libertad en la visión histórica de Voltaire no nos parece exacta, ya que nada impide que esas acciones puedan verse también como resultados de un determinismo causal. De hecho, la noción de libertad en Voltaire se encuentra muy desdibujada: la acepta únicamente como la mayor o menor capacidad de acción de un hombre sobre su medio, pero no como una decisión absolutamente incausada, surgiendo de la nada.[23]

Se ha señalado que, al convertirse la historia en un ámbito donde todo está predeterminado por las fuerzas del destino, Voltaire es conducido muchas veces a ver en ella una serie de hechos absurdos.[24] Yo pienso que, en efecto, esta visión determinista coexiste en Voltaire con el sentimiento de que muchos acontecimientos en la historia son absurdos, irracionales, pero quizá no tanto porque sean inexplicables, es decir, porque no puedan hallarse causas antecedentes de los cuales derivarlos, sino más bien porque carecen de una finalidad racional que los invista con un sentido superior.

Por eso, las quejas de Voltaire frente a ese absurdo no pueden comprenderse cabalmente si no salimos al encuentro de otro aspecto de la historia: su *dimensión moral*, que está íntimamente enlazada con la razón humana.

Con esta dimensión moral, aparece en él una tensión entre la visión mecanicista, causalmente determinada, de la realidad y las exigencias derivadas de sus intereses éticos, que enfrentan y limitan aquella visión.[25]

---

[23] Meinecke, *op. cit.*, p. 83: Voltaire fue llevado a "deducir del carácter mecánico de todo el acontecer la conclusión pesimista de que el destino ciego lo dominaba todo. [...] Pero la historia le presentaba *más que* el imperio absurdo de unas fuerzas ciegas"; véase más adelante el problema de la tensión entre mecanicismo y moralidad en Voltaire, Voltaire, *Ensayo*, cap. 124, t. II, p. 186 (728); *Diccionario filosófico*, "Filosofía", p. 320 (El Ateneo). Según Brumfitt, *op. cit.*, cap. 5, pp. 121-22, 124-25, este determinismo se encuentra matizado en Voltaire con la idea de que la opinión representa lo inexplicable ("los hechos que *él* no puede explicar") y, en este sentido, escapa a las mallas de la razón; cf. también Mucchovelic, *op. cit.*, p. 75. Voltaire, *Diccionario filosófico*, "Filosofía", p. 322 (El Ateneo): *"La libertad que llaman 'indiferencia' es una palabra sin sentido, un absurdo, porque sería determinarse sin razón, sería un efecto sin causa"*; cf. también "Libertad", p. 363 y ss. (Akal).

[24] Brumfitt, *op. cit.*, cap. 5, p. 123: "Cuando él llega a creer en un destino que 'encadena todos los acontecimientos y se sirve de la previsión de los hombres', llega más y más a ver la historia como un cuadro sin sentido en el cual la crueldad humana y la estupidez son los principales motivos".

[25] Meinecke, *op. cit.*, pp. 75-76; 93: "En esta visión de la historia, de tan valor mecánico y matemático totales, hay una contradicción interior, en verdad inevitable. El hombre es imaginado como un aparato de relojería montado y puesto en marcha por la naturaleza, con ciertas ruedas y resortes, en parte buenos y en parte malos, y abandonado luego a su suerte. Pero ha acontecido la cosa sorprendente de que este reloj se convirtiera en su propio relojero e introdujera en la maquinaria aquellas mejoras re-

Es en la misma naturaleza humana donde tiene sus raíces la moral. Porque aunque en ella residen pasiones malignas, como "el interés y el orgullo" o "ese espíritu de guerra, de homicidio y destrucción", que han producido desde siempre los horrores que colman la historia, es también asiento de impulsos nobles: "todos nosotros tenemos dos sentimientos que son el fundamento de la sociedad: la conmiseración y la justicia". Pero, sobre todo, es asiento de "la razón universal, que las equilibra, y que imprime en todos los corazones esta ley: 'No hagas lo que no quisieras que se te hiciese'". Siendo la naturaleza humana una y la misma a través de los tiempos, ella será el fundamento de una moral universal, que trasluce por debajo de la diversidad de las costumbres y opiniones de los diferentes pueblos.[26]

Esa diversidad de impulsos en el hombre explica los *conflictos* que constituyen la trama del pasado, como aquellos entre Estado e Iglesia, güelfos y gibelinos, cristianos y sarracenos, católicos y protestantes. Sin embargo, para Voltaire, la historiografía no culmina en el mero placer estético ante el espectáculo trágico del pasado; como el interés fundamental del hombre es siempre ético, lo importante será vislumbrar en qué medida esos conflictos contribuyeron a elevar o degradar al género humano. La historia aparece ahora como el enfrentamiento entre la razón y la sinrazón: "Es una gran lucha, la lucha de todos los seres pensantes contra los seres no pensantes (...). Todos los seres pensantes deben estar tiernamente unidos (...) contra los fanáticos y los hipócritas, igualmente perseguidores".[27]

Es a partir de esa visión casi maniquea de la historia que deben entenderse los ataques implacables –a veces injustos– de Voltaire a la Iglesia, en tanto factor irracional en la historia. Esta institución, entre otras cosas, compromete a los Estados en disputas teológicas ininteligibles, las cuales terminan en crueles guerras de religión que debilitan el poder y la integridad del Estado y conspiran contra el progreso del hombre.

Pero ¿podemos hablar de *progreso* histórico en Voltaire? El tema es problemático e indicaremos tan sólo algunos aspectos de la cuestión.

---

cesarias para lograr la perfección asequible"; cf. Mudrovcic, *op. cit.*, p. 67: "Si bien [...] en Voltaire encontramos una teoría del determinismo, [...] su formulación no está exenta de contradicciones".

[26] Voltaire, *Ensayo*, cap. 142, t. II, pp. 313-14 (816-17); cap. 143, t. II, p. 321 (822); cap. 197, t. II, p. 810 y 808 (1162 y 1160); *Filosofía de la historia*, cap. 7, p. 37; cf. Meinecke, *op. cit.*, p. 86.

[27] Carta a D'Alambert, 20-X-1761, citado por Groethuysen, *op. cit.*, cap. 4, p. 143; Brailsford, *op. cit.*, cap. 4, pp. 77 y 96-97; Lanson, *op. cit.*, cap. 6, pp. 130, 143.

Sus obras históricas nos estremecen por las muchas denuncias de injusticias y crueldades que allí se registran. Esa reiterada crítica del pasado hace sospechar que hay en Voltaire una creencia en la posibilidad de que algo puede ser mejorado, de que cabe un progreso en la historia. Por otra parte, la razón –facultad que perfecciona al hombre– ha de jugar algún papel en el desarrollo histórico; si así no fuera, no podría hablarse siquiera de ciclos de elevación y decadencia, a los que Voltaire considera un hecho.

La naturaleza del hombre, en lo que tiene de mejor, es decir, su racionalidad, no se encuentra realizada desde los inicios, sino que debe desplegarse en el tiempo, luchando contra los obstáculos que la frenan: "La historia concebida de este modo, nos mostrará los errores y los prejuicios sucediéndose unos tras otros, desviando la verdad y la razón (...) hasta que paso a paso los hombres aprenden a pensar". Voltaire cree que ese progreso depende de los hombres, sobre todo los ilustrados y los honestos, porque lo que demora el triunfo de la razón es que: "Los fanáticos, los bribones están unidos, y la gente de bien está dispersa". Se queja en sus cartas a D'Alambert de que "todos los filósofos son demasiado tibios; se contentan con reírse de los errores humanos, en lugar de aplastarlos". Voltaire no esperaba esos adelantos a partir de una revolución del pueblo llano, demasiado embrutecido según él para ello, sino más bien de un buen gobierno en un gran reino o de las reformas de algún ministro ilustrado –como Turgot– o de las influencias sobre un rey de alguna amante esclarecida.[28]

Considera que, de hecho, desde fines del siglo XV se ha producido un progreso debido a una serie de acontecimientos: el renacimiento de las letras, que la imprenta se encargó de difundir; la invención de la brújula, que abrió el camino a un comercio tan amplio como nunca se había soñado; la quiebra del poder papal por la Reforma, junto con otros cambios políticos, que hicieron que el balance de poder en Europa haya llegado a ser "mejor de lo que fue en Grecia". También las artes alcanzaron una perfección "que Grecia y Roma no conocieron jamás".[29]

---

[28] Voltaire, cartas a D'Alambert 26-XII-1767 y 26-VI-1766, citadas por Gracchus Kleyser, *op. cit.*, cap. 4, pp. 144-45; texto de Voltaire, sin referencia, citado por Brailsford, *op. cit.*, cap. 4, p. 66; cf. Cassirer, *op. cit.*, cap. V, pp. 244, 246; Brumfitt, *op. cit.*, cap. 5, p. 127; Lanson, *op. cit.*, cap. 6, p. 142. Voltaire, *Filosofía de la historia*, cap. 5, p. 25. *"La mayoría del género humano ha sido [y será] durante mucho tiempo insensata e imbecil"*.

[29] Voltaire, "Remarques sur l'histoire", en *Oeuvres historiques*, p. 44; Voltaire, "Defensa de Luis XIV

Además, tiene fe en que ese progreso continuará, al menos en el futuro inmediato. Voltaire confía en que si los filósofos deshacen los errores –entre ellos, las falsedades históricas– "la generación que nace les deberá su razón y su libertad". Sobre esto, le escribe a D'Alambert: "estoy disgustado de morir antes de haber visto las primicias del bello reino que usted va a gozar", y alienta a Damilaville diciendo: "¡Coraje! El reino de Dios no está lejos: los espíritus se esclarecen de un extremo de Europa al otro". Con el esclarecimiento de los pueblos, al volverse éstos más racionales y menos crédulos, será más difícil embrutecerlos y engañarlos; con ello, la guerra, principal causa de sufrimiento y atraso de la humanidad, será finalmente superada.[30]

Sin embargo, ese progreso no es continuo; la historia presenta períodos de nacimiento, plenitud y decadencia de las culturas. Estos ciclos expresan el esfuerzo repetido de la razón humana en vencer la ignorancia y la crueldad. En consecuencia, la historiografía debe ubicar al estudioso "en situación de que se pueda formar un juicio sobre la extinción, renacimiento y progresos del espíritu humano". Según Voltaire, ha habido hasta ahora cuatro épocas de plenitud en la historia: en Grecia, con Pericles y Alejandro; en Roma, con Augusto; en Florencia, con los Médicis; y el último en Francia, con Luis XIV.[31] En estos períodos, el arte alcanzó la perfección; se promovieron las ciencias y las artes; se avanzó en los aspectos materiales de la cultura, como la economía, el comercio, las comunicaciones y el urbanismo; las costumbres se refinaron. A estos siglos venturosos le han seguido siempre, hasta ahora, la decadencia, producida por un agotamiento espiritual de los pueblos: debido a la imposibilidad de superar los niveles ya alcanzados, se cae en la imitación y la civilización languidece.

En esta cuestión, no hay que perder de vista que el progreso se puede manifestar en distintos aspectos de la vida humana. A título tentativo, podemos distinguir en los textos de Voltaire los siguientes: a) un progreso en lo mate-

---

contra el autor de las Efemérides", *en Oeuvres historiques*, pp. 1286-87: *"Yo sé que la filosofía, los conocimientos útiles, el verdadero espíritu, no han hecho jamás tanto progreso entre la gente de letras como en los días que acabo de vivir"*.

[30] Voltaire, carta a Damilaville, 19-XI-1765; carta a D'Alambert, 15-VI-1764; carta a Damilaville, 19-IX-1764; todas citadas por Groethuysen, *op. cit.*, cap. 4, pp. 146 y 143.

[31] Voltaire, *Ensayo*, cap. 197, t. II, p. 806 (1158-59): *"Ha podido observarse en el curso de tantas revoluciones, que se han formado pueblos casi salvajes tanto en Europa como en Asia, en los países antaño más civilizados"*. *Remarques* al *Ensayo*, citado por Cassirer, *op. cit.*, cap. V, p. 243; Voltaire, *El siglo de Luis XIV*, cap. 1, p. 7.

rial, económico, demográfico; b) en los conocimientos científicos y técnicos; c) en las bellas artes; d) en lo que hace al refinamiento de las costumbres; e) y, finalmente, un progreso en lo moral, aunque en muchos pasajes parecen confundirse estos dos últimos en uno solo. Ahora bien, teniendo en cuenta esos distintos aspectos, ¿ha habido un progreso a través de esos períodos de plenitud que señala en la historia? Y si lo hubo, ¿fue en todos los aspectos o sólo en algunos? Sin duda, Voltaire cree que ha habido un progreso en el aspecto material de la sociedad y en el conocimiento científico y técnico. Pero, en lo que se refiere al arte, parece mantenerse más cerca de una visión puramente cíclica, con etapas de creatividad seguidas de otras de imitación servil y decadencia. Considera también que, en los últimos tiempos, las costumbres se han suavizado y Francia dicta las reglas de convivencia a toda Europa.[32] Por último, respecto del progreso moral, espera que la ilustración ilumine al hombre, erradique de él la ignorancia, la superstición y así lo eleve moralmente. Pero este enaltecimiento no significa un cambio en su naturaleza, que es inmutable, sino una mejor regulación de ella, mediante la educación.

En Voltaire, pues, el progreso es un proceso muy lento, con altibajos a lo largo de la historia, sin seguridad de éxito y sin una utopía final, porque podrán mejorarse las costumbres, que es lo variable en la historia, pero no la naturaleza humana, que es siempre una mezcla de razón y pasiones mezquinas.

[32] Voltaire, *El siglo de Luis XIV*, cap. 32, pp. 371-72; Voltaire, *Ensayo*, cap. 197, t. II, pp. 802-803 y 810-11 (1156 y 1162). *"fácil es observar cuánto han cambiado las costumbres en casi toda la tierra desde las invasiones bárbaras hasta nuestros días"; "esta parte del mundo [Europa] es ahora incomparablemente más populosa, más civilizada, más rica y más ilustrada que antaño".*

Bibliografía recomendada

CASSIRER, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*. Fondo de Cultura Económica, México, 1981; cap. V.
MUDROVCIC, María Inés, *Voltaire. El Iluminismo y la historia*. Fundec, Buenos Aires, 1996.
VOLTAIRE, *Diccionario filosófico*. Akal, Madrid, 1985.
———— *Filosofía de la historia*. Tecnos, Madrid, 1990. Trad. y Estudio preliminar: Martín Caparrós.

Bibliografía general

ABADI, Marcelo N., *Voltaire, su pensamiento histórico*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1992.
BELAVAL, Yvon, *Historia de la filosofía, Vol. 6: Racionalismo, empirismo, Ilustración*. Siglo XXI, México, 1976.
BRAILSFORD, Henri Noel, *Voltaire*. Fondo de Cultura Económica, México, 1941.
BREHIER, Émile, *Histoire de la Philosophie, II: XVIIe - XVIIIe siècles*. Presses Universitaires de France, Paris, 1981. Cap. XI.
BRUMFITT, J. H., *Voltaire Historian*. Oxford University Press, Oxford, 1970.
GROETHUYSEN, Bernard, *Philosophie de la Révolution française, précédé de Montesquieu*. Gallimard, París, 1992.
HAMPSON, Norman, *The Enlightenment*, Penguin, Londres, 1990.
LANSON, Gustavo, *Voltaire. El genio de la razón y de la luz*. Compañía General de Ediciones, México, 1950.
MEINECKE, Friedrich, *El historicismo y su génesis*. Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
RITTER, Harry, *Dictionary of concepts in History*, Greenwood Press, New York, 1986.
STANFORD, Michael, *An Introduction to the Philosophy of History*. Blackwell, Oxford, 1998.

VILLAR, Alicia, *Voltaire - Rousseau. En torno al mal y la desdicha*. Alianza, Madrid, 1995
VOLTAIRE, *Cándido*. Edaf, Madrid, 1994. Trad.: María I. Azcoaga.
———— *Cartas filosóficas*. Altaya, Barcelona, 1993. Trad.: F. Savater.
———— *Dictionnaire Philosophique*. Flammarion, París, 1964.
———— *El siglo de Luis XIV*. Fondo de Cultura Económica, México, 1996. Trad.: Nélida O. Reynal.
———— *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'a Louis XIII*. Garnier Frères, París, 1963, 2 tomos; al cuidado de René Pomeau.
———— *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*. Hachette, Buenos Aires, 1959. Trad.: Hernán Rodríguez.
———— *Novelas y cuentos*. Planeta, Barcelona, 2000. Trad.: C. Pujol.
———— *Obras selectas*, El Ateneo, Buenos Aires, 1965. Trad.: A. Marchena-A. de Castro-T. Manzoni.
———— *Oeuvres historiques*, Gallimard, París, 1962. Texto establecido, anotado y presentado por René Pomeau.
———— *Traité sur la Tolérance*. Flammarion, París, 1989.

Max Weber: una lectura en clave histórico-filosófica

Eduardo Weisz

Desde su muerte en 1920, la obra de Max Weber ha sido objeto de innumerables controversias. En este trabajo nos centraremos en su mirada historiográfica, la que constituye uno de los aspectos que animaron las polémicas alrededor del legado de quien, sobre todo a partir de la segunda posguerra, se constituyera en un pilar insoslayable de la teoría sociológica moderna.

La reconstrucción de la concepción historiográfica weberiana puede hacerse desde diferentes textos y momentos de la producción de este autor. A nuestro entender, sus trabajos sobre la sociología de la religión fueron su interés más sistemático en los últimos años de su trabajo. Éstos habían comenzado en 1904 con la publicación de la primera parte de su estudio sobre la relación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Su objetivo allí era aún profundizar sobre la importancia de un aspecto –el tipo de conducta de vida impulsado en el creyente por cierto tipo de protestantismo ascético–, en la constitución del individuo moderno capaz de romper con la conducta de vida tradicional y convertirse en motor de un capitalismo racional. Al igual que a varios entre sus contemporáneos alemanes, a Weber le preocupaba entender la especificidad del capitalismo como modo de aprehender el desarrollo de su país y especialmente el retraso frente a otras naciones del continente europeo[1].

Sin embargo, en la segunda década del siglo y hasta su muerte, Weber modificaría su objeto de estudio, tanto temporalmente como geográficamente. En esa década Weber se abocará al estudio de lo que denomina religiones univer-

[1] Hemos analizado el tipo de relación establecido por Weber entre ética protestante y capitalismo en Weisz, Eduardo, "Religión y capitalismo en la sociología de Max Weber", en Aronson, Perla y Weisz, Eduardo (compiladores), *Ensayos sobre la racionalización occidental. La sociología de la religión de Max Weber*, Prometeo libros, Buenos Aires, 2004.

sales, es decir, sistemas religiosos o religiosamente condicionados de reglamentación de la vida con un importante grado de adeptos: el confucianismo, el hinduismo, el budismo, el cristianismo, el islamismo y el judaísmo.

El estudio de estos diferentes complejos culturales, a partir de sus desarrollos desde el primer milenio antes de Cristo, centran a Weber en el estudio de los procesos de racionalización que de diferente modo llevan a cabo las distintas civilizaciones. Sostendremos aquí que es en este estudio, y sobre todo a través de los textos más conceptuales, que Weber escribe como consecuencia de los diferentes estudios de caso, que puede encontrarse en este autor una concepción histórico-filosófica particular.

Si bien suele enfatizarse la influencia de la concepción ideográfica en el abordaje weberiano, varios analistas encuentran en este autor una posición universalista cautelosa que está en tensión con sus escritos metodológicos. Por ejemplo Wolfgang Schluchter destacó la necesidad de soslayar relativamente sus escritos metodológicos y priorizar sus trabajos sustantivos, encontrando cierta incongruencia entre ambos; Jürgen Habermas se detuvo en la ambigüedad weberiana frente al carácter *universal* del proceso de racionalización; Wolfgang Mommsen, por otro lado, sostuvo la existencia de una filosofía de la historia en Weber, pero reconociendo que se orientaba por una vía que el propio autor había impugnado, y, en el mismo sentido, Friedrich Tenbruck señalaba que, pese a haber sostenido a lo largo de su vida la singularidad de la historia –en contra de las leyes del progreso–, en su estudio sobre las religiones Weber se hallaba en el campo opuesto del evolucionismo[2].

Frente a esta controversia, nos abocaremos a discutir en qué medida consideramos que puede hablarse de una concepción histórico-filosófica en este autor, para lo cual señalaremos algunos aspectos de ensayos suyos que consideramos sustanciales, a la vez que tomaremos parte de la bibliografía secundaria que discute esta temática.

---

[2] Cfr. Schluchter, Wolfgang, "The Paradox of Rationalization: On the Relation of Ethics and World", en Roth, Guenther y Schluchter, Wolfgang, *Max Weber's vision of History. Ethics and Methods*, University of California Press, Berkeley, 1979, p. 16; Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalización de la acción y racionalización social*, Taurus, Madrid, 1999, p. 241 y ss.; Mommsen, Wolfgang, "La sociología política de Max Weber y su filosofía de la historia universal", en Parsons, Talcott y otros: *Presencia de Max Weber*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1971, p. 88 y Tenbruck, Friedrich H., "The problem of thematic unity in the works of Max Weber", en *British Journal of Sociology*, Volume 31, Number 3, Septiembre, 1980, p. 333.

De 1904/05 a 1920

Los dos ensayos que componen la primera versión de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, de 1904 y 1905, fueron revisados por Weber en 1920 para su publicación en el primer tomo de los *Ensayos sobre sociología de la religión*, el único de los tres tomos que Weber llega a finalizar y entregar a su editor. La comparación entre las dos versiones permite entonces analizar su diferente intención y perspectiva como producto del estudio de diferentes civilizaciones[3].

Para Tenbruck, la diferencia entre las dos versiones de *La ética protestante...* reside centralmente en que, en el '20, el puritanismo ascético es para Weber el acto final de un proceso histórico-religioso de desmagificación, mientras que en la concepción original la relación entre *ética protestante y espíritu capitalista* había sido considerada en sí y no como resultado de un proceso mayor que comienza con el Judaísmo antiguo y termina con el ascetismo intramundano del puritanismo[4].

Weber finalizaba el segundo ensayo sobre la ética protestante –publicado en 1905– planteándose un programa de trabajo sumamente intenso para continuar el desarrollo de su problema. Su plan consistía centralmente en, por un lado, estudiar la influencia del protestantismo ascético en otras esferas fuera de la económica, para poder demostrar así su importancia cultural. Por otro lado, en analizar la influencia de las condiciones socioculturales –y eco-

---

[3] Aprovechamos para señalar aquí el recorrido de esta obra, *La ética protestante ...*, sin duda la más célebre de la producción weberiana. En 1904, Weber asumió junto con Werner Sombart y Edgar Jaffé la dirección de la revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, en cuyos números 20 y 21, aparecidos en 1904 y 1905, Weber publicaba dos ensayos sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. En 1920, Weber incluía estos ensayos, revisados, en el primer tomo de los *Ensayos sobre sociología de la religión*. Es decir que este autor nunca publicó su obra más leída con forma de libro. Será Talcott Parsons quien en 1930 traduzca al inglés estos ensayos en su forma revisada, le agregará la *Introducción* (*Vorbemerkung*), que Weber había escrito en 1920 para el conjunto de su obra sobre la sociología religiosa, y lo publicará como libro, en un formato que luego será adoptado en todos los idiomas, incluso en alemán.
Si bien haremos referencia a la versión de *La ética protestante ...* que se encuentra incluida en los *Ensayos sobre sociología de la religión*, nos beneficiamos para lo que sigue de la reciente edición preparada por Francisco Gil Villegas, que permite apreciar las diferencias entre las versiones de 1904/05 y 1920. Cfr. Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas M.*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.

[4] Tenbruck, Friedrich H., op. cit., p. 320.

nómicas en particular– en la génesis y el desarrollo de la ascética protestante. Es decir, analizar el camino causal inverso al estudiado, rechazando de ese modo cualquier lectura de su escrito en clave de causalidad espiritualista unilateral.

Es interesante, para nuestros propósitos, detenernos en la última nota final de *La ética protestante* ..., que fuera agregada en 1920. Dice Weber allí que,

> "En lugar del propósito original de continuar directamente en el sentido del programa antes planteado [i.e. el programa que acabamos de comentar, E.W.], me decidí a escribir por ahora –en parte por motivos contingentes, (...), en parte también para despojar de su aislamiento a estas investigaciones e insertarlas en la totalidad de la evolución de las culturas [o *desarrollo* de las culturas: die Gesamtheit der Kulturenentwicklung, E.W.]– el resultado de estudios comparativos sobre las relaciones histórico-*universales* entre religión y sociedad"[5].

Si el haberse abocado a la relación entre religión y sociedad es un desvío de su propósito original, la referencia al carácter *universal* de esa relación abre importantes interrogantes para la problematización que nos interesa aquí.

Pero de la comparación entre ambas versiones desprendemos otro aspecto que queremos destacar. Weber escribía casi al final de la primera versión de su texto que una de las partes constitutivas del espíritu capitalista y de la cultura moderna era la conducta de vida racional basada en la idea de profesión[6]. En esta primera versión, el concepto de racionalidad aparecía solidamente ligado con la modernidad occidental, al menos en la medida en que el interés del autor estaba claramente puesto en un primer momento en aspectos de la génesis de ese complejo civilizacional que denomina Occidente moderno.

---

[5] Weber Max, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, en Íd., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1988, p. 206, énfasis original [*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, en Weber, Max, *Ensayos sobre sociología de la religión, Tomo I*, trad.: José Almaraz y Julio Carabaña, Taurus, Madrid, 1998, p. 202].
De aquí en más nombraremos a esta edición de los *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* como *GARS* y a la de los *Ensayos sobre sociología de la religión* como *ESR*. En todos los casos en los que citamos a Weber la traducción del alemán es nuestra, y daremos también la referencia en español.
[6] Cfr. ídem, p. 202 [p. 198].

Sin embargo, ya en ese momento el concepto de racionalidad era visto como contradictorio: la vida, señala el autor, puede racionalizarse desde puntos de vista muy diferentes. Es significativo que en 1920 Weber realza esta idea, agregando la propuesta de que esta concepción relativista del racionalismo figure como emblema insoslayable de cualquier estudio que se aboque a esa temática.

La perspectiva universal que adquiere Weber en la segunda década del siglo pareciera entonces llevarlo a profundizar su relativización del concepto de racionalidad. Aparte de la propuesta que acabamos de ver, Weber sostiene en nota al pie agregada en el '20 que lo irracional no lo es en sí mismo, sino que visto desde un punto de vista racional. "Si en algo aporta este ensayo", agrega Weber al revisar su trabajo, "pretendería que sea en descubrir el carácter multifacético de lo 'racional', que sólo en apariencia es unívoco"[7].

La racionalidad, sus diferentes formas y su decurso, son en el centro de su atención poco antes de morir. Veremos que es allí, alrededor del proceso de racionalización, que se estructura la perspectiva histórica de Max Weber.

Esto puede apreciarse si se observa que existe un concepto que remite inequívocamente a este autor, e incluso a *La ética protestante*... en especial, que sin embargo sólo aparece en los agregados de 1920. Nos referimos al concepto de *Entzauberung*, o *Entzauberung der Welt*: desmagificación del mundo –muy frecuentemente traducido como desencantamiento–. La primera vez que había aparecido este término en la obra de Weber es en "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva", en 1913 –es decir, cuando el autor ya está abocado a sus estudios de las religiones universales–: en ese texto la *Entzauberung* aparece como parte de un proceso del mundo que relega lo religioso cada vez más a lo irracional[8].

En la primera de las menciones agregada en 1920 a *La ética protestante*..., se hace referencia a que con el calvinismo, "Ese gran proceso histórico-religioso de *desmagificación* del mundo, introducido por la antigua profecía judía y que, en combinación con el pensamiento científico heleno, desechó todo medio mágico de búsqueda de la salvación como superstición y blasfe-

[7] Idem, p. 35 [p. 42].

[8] Weber, Max, "Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie", en *Digitale Bibliothek Band 58: Max Weber*, Directmedia, Berlin, 2001, p. 4943 ["Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva", en Weber, Max, *Ensayos sobre metodología sociológica*, trad.: José Luis Etcheverry, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1997, p. 181].

mia, encontró aquí su culminación"[9]. Ese proceso es, a nuestro entender, absolutamente ajeno al interés inicial de *La ética protestante*. También cuando, más adelante en el texto, Weber se refiere a la desvalorización radical de los sacramentos por parte de las diferentes confesiones bautistas, que llevan de ese modo a sus últimas consecuencias la *desmagificación* del mundo[10]. En ambos casos este autor da cuenta de un proceso histórico que se desarrolla desde mucho antes de la Reforma, y frente al cual algunas de sus expresiones, consecuentemente predestinacionistas, constituyen una última etapa. Las otras dos menciones a la desmagificación que agrega Weber en 1920, sin ser tan explícitas, se enmarcan también en este fuerte anclaje histórico en el que Weber sitúa la relación entre racionalización y ruptura con la magia.

Para finalizar esta comparación señalaremos un comentario de Weber que apunta al problema que nos ocupa. En la versión de 1904 destacaba que Lutero rompió con el carácter extramundano del ascetismo cristiano medieval, pero "no como ejecutor de alguna «tendencia evolutiva»"[11]. En el ensayo metodológico casi simultáneo, "La «objetividad» cognoscitiva de la ciencia social y de la política social", en consonancia con esta observación, Weber destacaba "el peligro" de considerar a los tipos ideales de procesos evolutivos "como válidos empíricamente o mismo cuando se los presenta como reales «fuerzas operantes» (...), «tendencias», etc...."[12], es decir, cuando el investigador le atribuye al proceso un carácter ontológicamente inmanente. En ambos textos, entonces, existe la advertencia metodológica de no interpretar la realidad como la expresión de alguna fuerza motriz metahistórica.

Los agregados de 1920 permiten ver el interés, tardío, del sociólogo de Heidelberg por un proceso histórico-universal, articulado alrededor del proceso de desmagificación del mundo, dando lugar a una racionalidad, heterogénea, pero que alcanza su mayor desarrollo en la modernidad occidental, acicateada por la ética ascética de cierto protestantismo.

---

[9] Weber, Max, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, en Íd., GARS, I, p. 94 y ss., énfasis original [*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, en *ESR, Tomo I*, p. 99].

[10] Idem, p. 135 y ss. [p. 155]

[11] Ídem, p. 119 [p. 122]

[12] Weber, Max, "Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis", en *Digitale Bibliothek Band 58: Max Weber*, Directmedia, Berlin, 2001, p. 4514 ["La «objetividad» cognoscitiva de la ciencia social y de la política social", en Weber, Max, *Ensayos sobre metodología sociológica*, trad.: José Luis Etcheverry, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1997, p. 92]

Nos detendremos ahora en tres textos que consideramos esenciales para comprender la estructura conceptual que subyace a los estudios de caso de la sociología religiosa de Weber.

Tres textos decisivos del corpus weberiano

Como señalamos, a partir de la segunda década del siglo Weber encara un trabajo sistemático, si bien basándose en bibliografía secundaria, sobre las religiones universales y llega a completar extensos estudios sobre el confucianismo, el hinduismo, el budismo y el judaísmo antiguo. Los respectivos ensayos serían publicados en su primer versión a partir de 1915 en sucesivos números del *Archiv für Sozialwissenschaft*, dirigido por Edgar Jaffé. A estos estudios de caso, Weber suma dos ensayos de neto corte teórico y en el que se manifiestan algunas de las conclusiones que surgen de sus investigaciones: el primero es la *Einleitung* (*Introducción*) con la que comienza la serie de ensayos, y el segundo es un trabajo que el autor inserta entre su ensayo sobre el confucianismo y el que dedica al hinduismo y al budismo. Esta ubicación da título a dicho ensayo: *Zwischenbetrachtung*, es decir, consideración o reflexión intermedia, traducido al español como *Excurso*.

Por otro lado, al entregar en 1920 el primer tomo de sus *Ensayos sobre sociología de la religión* a Paul Siebeck, su editor, Weber escribe una introducción destinada al conjunto de sus ensayos sobre religión, a la que denomina *Vorbemerkung* –comentario preliminar–; como éste se tradujo al español como *Introducción*, conservaremos el nombre original al referirnos a ella para evitar confusiones con la *Introducción* escrita en 1915.

Estos tres ensayos –los tres en el tomo I de su estudio sobre las religiones– componen, como ha sido frecuentemente señalado, el andamiaje teórico de su sociología religiosa y por lo tanto del objeto de estudio más importante de la última década de este autor. A ellos nos abocaremos a continuación. Por razones de espacio sólo ubicaremos brevemente aspectos específicos que creemos son decisivos para nuestro problema, para lo cual nos apoyaremos también en la bibliografía secundaria. Creemos y trataremos de defender aquí que efectivamente en estos tres textos puede encontrarse una lógica metahistórica, típico-ideal, relacionada con el proceso de desmagificación, el que, como vimos, Weber se ve impelido a agregar, aun cuando sea una nota disonante, al revisar su *Ética protestante* en 1920.

El ya clásico trabajo publicado en 1974 por Benjamin Nelson sobre la *Vorbemerkung* apuntaba también a señalar los propósitos principales de Weber en ese momento: su perspectiva histórica universal, ausente en la primera versión de *La ética protestante*... Desde la perspectiva del último Weber los ensayos de 1904 y 05 serían, señalaba Nelson, un mero esbozo. Así, el interés de Weber en sus últimos años no solamente excedería la relación entre ética protestante y espíritu del capitalismo, sino que, según este autor, el interés primordial deja de estar centrado en Occidente. En palabras de Nelson,

> "La 'Vorbemerkung' nos ayuda a ver que sus discusiones sobre los fundamentos del capitalismo e incluso del 'espíritu capitalista' en Occidente eran un interés central pero de ningún modo su único horizonte, o incluso el que más demandaba su atención. Una vez que hubo ido más allá de sus estudios sobre *La ética protestante* y de 'Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo', Weber fue empujado por un interés, más amplio, en las estructuras distintivas y el alcance de la acción del racionalismo y de las racionalizaciones en las diferentes combinaciones y cristalizaciones de elementos culturales e institucionales en Oriente y Occidente. De hecho, cuanto más de cerca estudiamos el corpus weberiano a la luz de sus nuevos énfasis, los de sus últimos años, más estamos forzados a relativizar la asunción casi universal de que la exploración de los orígenes y del funcionamiento de las instituciones occidentales y de la forma occidental del capitalismo eran el centro, el núcleo, y la preocupación particular de sus grandes esfuerzos"[13].

Marianne Weber señala en la biografía de su esposo, que "[e]n el ejemplar de septiembre de 1915 del 'Archiv' comienza la serie de ensayos sobre la 'Ética económica de las religiones universales' con una 'Introducción' histórico-filosófica y los primeros capítulos sobre el confucianismo"[14]. Aun cuando en la *Introducción* Weber destaque explícitamente que las grandes religiones son "individuos históricos de alta complejidad"[15], no puede sosla-

---

[13] Nelson, Benjamin, "La 'Vorbemerkung' (1920): Clave decisiva para los principales propósitos de Max Weber", trad. Eduardo Weisz, en Aronson, Perla y Weisz, Eduardo (compiladores), *Sociedad y religión. Un siglo de controversias en torno a la noción weberiana de racionalización*, Prometeo libros, Buenos Aires, 2005, p. 59.

[14] Weber, Marianne, *Max Weber. Ein Lebensbild*, en *Digitale Bibliothek Band 58: Max Weber*, Directmedia, Berlin, 2001, p. 1016 [*Biografía de Max Weber*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, p. 510].

[15] Weber, Max, "Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Einleitung", en *GARS*, p. 265 ["Introducción a La ética económica de las religiones universales", en *ESR*, p. 258].

yarse que al analizar el origen de las religiones de salvación y los diversos modos de racionalización ética de la conducta, describe inequívocamente "einen typischen Wandel"[16], una transformación o evolución típica, atravesada por etapas, pasos o progresos. Esos pasos, en esta descripción de Weber de todas las religiones, siguen incluso reglas. Resulta interesante para nuestro objetivo destacar la argumentación con la que, al analizar esos pasos, el autor discute con la teoría del resentimiento de Nietzsche. Su objeción consiste en que, aun cuando los profetas o sacerdotes pudieran haberse aprovechado del resentimiento de las masas –como afirmaba Nietzsche–, esto es "keineswegs universell zutreffend"[17], es decir, de ningún modo se lo encuentra en forma universal, a diferencia de la necesidad racional de una teodicea del sufrimiento que sí, Weber sostiene, constituye un *proceso histórico universal*.

La importancia del "Excurso" en la obra weberiana ha sido frecuentemente destacada. Robert Bellah, en particular, ha hecho una lectura de este texto en clave histórico-filosófica, encontrando en la exposición weberiana tres estadios históricos. Cabe señalar que el propio subtítulo de este ensayo, "Teoría de las *etapas* y *direcciones* del rechazo religioso del mundo", tiene una insoslayable connotación histórico-filosófica.

A una primera etapa, sostiene Bellah, caracterizada por una estructura social basada en el linaje –y en la magia en lo religioso–, la sucede lo que Weber denomina en *Economía y sociedad* la "era de las profecías". El tercer estadio es característico de la modernidad occidental, y se caracteriza por la diferenciación de las distintas esferas de vida y el paso de la religión a ser una más entre ellas. Es decir que en este texto Weber presenta un proceso universal caracterizado por tres etapas, el que por diferentes limitaciones en los otros complejos culturales, analizados en cada uno de los casos que estudia, sólo pudo desplegarse por completo en la modernidad occidental.

Una filosofía de la historia típico-ideal

Ya ha señalado Raymond Aron que la filosofía *tradicional* de la historia había terminado con Hegel, dando comienzo a la filosofía moderna de la historia, en

[16] Idem, p. 241 [p. 237].
[17] Idem, p. 248 [p. 243].

la que ya no se tiene el ideal de determinar el significado del devenir humano de encontrar el sentido *último* de la evolución"[18]. No es eso, consecuentemente, lo que podemos intentar rastrear en las concepciones de Weber. Creemos sí que su sociología religiosa contiene, en cambio y como señalara Schluchter, "una teoría histórica rudimentaria de las etapas de la racionalización"[19], que, agregamos nosotros, se enmarca en el carácter universal de la relación entre religión y sociedad a la que vimos Weber hacia referencia en un agregado del '20 a *La ética protestante*.... Ahondaremos sobre este problema recorriendo algunas de las posiciones que se han planteado sobre el mismo en la literatura secundaria.

Friedrich Tenbruck es quien probablemente más enfáticamente ha sostenido una lectura de Weber que abona la existencia de una filosofía de la historia en su último período. Señalaba este autor:

> "El importante descubrimiento de Weber, sin embargo, es la comprensión de que la racionalización, con toda su fragilidad histórica, nació de la compulsión de una lógica inherente, que estaba situada en el impulso irresistible hacia la racionalización de ideas religiosas. Por lo tanto, el proceso de racionalización es en esencia un proceso histórico-religioso de desmagificación, y las etapas y momentos en la historia de la racionalización derivan su unidad del proceso de desmagificación. El descubrimiento de Weber no fue la identificación de los eventos separados sino que una lógica, el impulso interno detrás de la secuencia de conjunto".[20]

Catherine Colliot-Thelène, por otro lado, dando cuenta de ciertas tensiones en la comprensión de la obra de Weber, excluye en base a la posición metodológica de este autor la posibilidad de pensar en un desarrollo *necesario* de la historia.

> "El empirismo del que se reclama Weber le impide apelar a entidades semejantes a las 'fuerzas' o 'tendencias' del evolucionismo, así como al 'espíritu' de las concepciones idealistas de progreso"[21].

---

[18] Cfr. Aron, Raymond. *La philosophie critique de l'histoire*. Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1991, p. 15.
[19] Schluchter, Wolfgang, *op. cit.*, p. 21.
[20] Tenbruck, Friedrich H., *op. cit.*, p. 326.
[21] Colliot-Thelène, Catherine, *Max Weber e a história*, Brasiliense, San Pablo 1995, p. 75.

Esto coincide con el comentario de *La ética protestante* ... sobre Lutero, en consonancia con su ensayo metodológico simultáneo, al que hicimos referencia. Sin embargo, para esta autora Weber estudia la historia anterior a la modernidad, o la de otras civilizaciones, en términos de obstáculo, de desarrollo impedido, que evitarían que el hombre desarrolle una esencia que sí se puede desplegar en las contingencias históricas que dieron lugar a la civilización occidental moderna. Esto convierte a su perspectiva historiográfica en una sociología histórica comparativa, lo que hace referenciar todo desarrollo de otras sociedades en la cultura de Occidente.

Sin embargo, dicho esto, Colliot-Thélène ve también en Weber una lectura teleológica posible. Para esta autora existe un punto en el que la epistemología weberiana se encuentra con su concepción histórica, y éste proviene de la necesidad científica de poder expresar las acciones en términos racionales, como consecuencia del carácter comprensivo de su sociología. Así, señala, en la medida en que la acción racional de acuerdo con fines es la figura característica del mundo occidental moderno, desmagificado:

> "La antropología racionalista y la teleología histórica se atraen mutuamente: si la acción racional con relación a fines es el *telos* de toda acción comprensible, la civilización que hace de ese tipo de acción el paradigma de la racionalidad es el *telos* de toda civilización en general"[22].

En un ensayo de 1979, Guenther Roth planteaba un esquema para aproximarse a los escritos de Weber haciendo una distinción conceptual entre el *modelo sociohistórico* por un lado y la *teoría secular* por otro[23]. En el primer caso, explicaba Roth, se trata de generalizaciones que enfatizan los aspectos generales y repetitivos en la historia, extrayendo características típicas sin la pretensión de describir exhaustivamente un fenómeno histórico. En el segundo, el de las teorías seculares, se trata de intentos de explicar el ascenso y la declinación de configuraciones históricas concretas.

Si los primeros constituyen una reducción de la complejidad del mundo empírico, carecen, siguiendo a este autor, de la capacidad de explicar genéti-

[22] Ídem, p. 114.

[23] Cfr. Roth, Guenther, "Charisma and the Counterculture", en Roth, Guenther y Schluchter, Wolfgang, *op. cit.*, p. 124 y ss.

camente un caso. Sin embargo, agrega Roth, hay casos en los que el límite entre modelo y teoría secular es difícil de definir: creemos que lo que estamos intentando señalar es justamente la lectura de la sociología religiosa weberiana en clave de una combinación de ambos, es decir, de un modelo de teoría secular.

Wolfgang Mommsen ha destacado un cambio en la orientación de Weber, asociado con un desplazamiento de historiador cultural a sociólogo universal sistemático, para quien el tipo ideal no es ya un medio sino el fin de sus investigaciones[24]. Creemos que podemos enmarcar en esta mirada nuestra lectura de la sociología religiosa weberiana, en la que sus textos más conceptuales parecieran estar definiendo una tipología construida a partir de sus análisis sustantivos. En lo que hace a lo que estamos tratando, creemos entonces encontrar un tipo ideal de evolución histórica, una filosofía de la historia típico-ideal.

Si bien podemos leer la teoría secular desarrollada por Weber en sus últimos años como modelo, como tipo-ideal, tal como planteamos, resulta conveniente recordar al respecto la advertencia que Weber hacía en el ensayo metodológico de 1904:

> "También los desarrollos permiten ser construidos como tipos ideales, y esas construcciones pueden tener un valor heurístico altamente relevante. Pero con esto surge de modo particularmente importante el peligro de que se confundan entre sí tipos ideales y realidad"[25].

Debemos, por lo tanto, atender a esta distinción entre tipos ideales y realidad, consustancial a una *Wirklichkeitswissenschaft*, a una ciencia que procura comprender las configuraciones históricas particulares. La pureza conceptual propia del tipo obliga a comprobar en cada caso singular en qué medida se aleja o acerca de ese cuadro ideal.

Al analizar la lectura weberiana del surgimiento de la democracia liberal, Guenther Roth señalaba:

---

[24] Cfr. Mommsen, Wolfgang, *The Age of Bureaucracy*, Blackwell, Oxford, 1974, p. 13 y ss.

[25] Weber, Max, "Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis", en *Digitale Bibliothek Band 58: Max Weber*, Directmedia, Berlin, 2001, p. 4511 ["La «objetividad» cognoscitiva de la ciencia social y de la política social", en Weber, Max, *Ensayos sobre metodología sociológica*, trad.: José Luis Etcheverry, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1997, p. 90].

"Cada uno de los factores que Weber enumeró como condiciones históricas del ascenso de la democracia liberal puede ser elaborada como una teoría secular. Varias de estas teorías pueden ser sintetizadas en forma de una visión general sobre la historia occidental y universal, pero ésta *no* puede funcionar como una teoría total de la sociedad, ya que el proceso de adición de teorías seculares es teóricamente ilimitado"[26].

En esta incompletitud inmanente de cualquier intento de explicar la historia a través de un proceso estructurante puede reconocerse la influencia neokantiana, que le permite a Weber diferenciarse de cualquier filosofía histórica positivista.

Sin embargo, como ha señalado Judith Janoska-Bendl, es necesario resaltar la tensión entre la convicción weberiana de la irracionalidad de la realidad que es en sí, y el esfuerzo, traducido en su concepción de los tipos ideales, por representarse la realidad histórico-social en modelos que se vertebran racionalmente en órdenes causales.

En la construcción de esas utopías, como denomina Weber a los tipos ideales, juega como sabemos un rol decisivo el interés del investigador, sus propios valores y concepciones. En ese sentido, un tipo-ideal de desarrollo evolutivo –como el que puede leerse en los textos más teóricos de su sociología religiosa–, implica un recorte que permite, desde una perspectiva particular, darle una concatenación racional y hasta estar atravesada por estadios de desarrollo. Sin embargo, en la medida en que para definir esos tipos ideales de desarrollos históricos deben enfatizarse ciertos puntos que el investigador considera relevantes, debe existir una filosofía de la historia subyacente, que haga priorizar determinados aspectos sobre otros. Como señaló Janoska-Bendl,

"... los tipos ideales deben ser formados sobre la base de un punto de vista por el cual se puedan separar los elementos de la realidad que se consideran 'significativos culturalmente'. Pero ¿cómo se pueden poner de relieve en las reglas generales del acontecer ciertos elementos determinados como elementos significativos, sino a base de una hipótesis general de filosofía de la historia, que acepte determinados factores causales como factores dominantes en toda la historia [...]"[27].

---

[26] Roth, Guenther, "Weber's vision of History", en Roth, Guenther y Schluchter, Wolfgang, *op. cit.*, p. 204.

[27] Janoska-Bendl, Judith, *Max Weber y la sociología de la Historia*, trad. Rafael Gutiérrez Girardot, Editorial SUR, Buenos Aires, 1972, p. 71.

Es decir que para realizar un recorte, inherente a la construcción de modelos, es necesaria una definición preexistente que oficia como sesgo desde el cual se observa un proceso histórico.

Desde diferentes aproximaciones hemos intentado sostener la existencia de una filosofía particular de la historia en Weber. También queremos señalar que leemos en el intento de este autor un sesgo idealista, en la medida en que son las ideas religiosas las que desatan y motorizan el proceso histórico de racionalización hasta que, ya en la modernidad, la religión pierde su capacidad determinante en la evolución social. La sistematización conceptual que realiza Weber, a partir de sus trabajos sobre cada complejo civilizacional, se enhebra en un relato sobre ideas que determinan las conductas de los individuos en ellas, definiendo la dirección del proceso histórico. No se nos escapan las permanente advertencias de este autor en relación con la necesidad de considerar los factores materiales, por ejemplo al final de ambos capítulos de *La ética protestante* ... o en las respuestas posteriores a sus críticos, ni tampoco el importante peso de los factores institucionales y específicamente económicos en sus análisis sobre cada religión. Sin embargo, en su construcción teórica del proceso de racionalización, en sus etapas típicas, las ideas juegan el rol determinante.

Resulta interesante señalar al respecto que a continuación de la "Introducción" de 1915, Weber publicaba en el *Archiv* el ensayo sobre confucianismo. En esa primer versión, éste no incluía los primeros cuatro capítulos del ensayo que será publicado en 1920, en los que trata el Estado, la ciudad, el derecho y el régimen agrario. La versión de 1915 comenzaba directamente con el apartado sobre las concepciones de los literatos y su consecuente conducta de vida. Podemos suponer que, al completar el ensayo para su publicación en el '20, Weber agregó una parte –institucional– que le resultaba menos trascendente por lo que se había permitido excluirla en la primera versión, abocada a ideas del mundo y a sus consecuencias civilizacionales.

Como señala Tenbruck, "Bajo la compulsión de una lógica interna, ciertas ideas desarrollan sus consecuencias racionales y, mediante esto, llevan a cabo procesos histórico-universales: ésta es la importancia de 'La ética económica de las religiones universales'". Y unas páginas más adelante: "Los sujetos bajo estudio [...] son las principales religiones universales vistas desde la perspectiva de la historia universal. Detrás de los flujos y reflu-

jos de la historia, Weber muestra con fuerte énfasis cómo las ideas juegan el rol de guardagujas"[28].

Es decir que esas ideas típico-ideales se concatenan en una lógica –también típico-ideal– inherente a los procesos sociales universales. Esto nos permite, entonces, tomando la salvedad que veíamos en Aron, ver en nuestro autor una concepción evolutiva, construida en forma de una filosofía idealista de la historia, asociada con el proceso de desmagificación del mundo motorizado por los procesos de racionalización desencadenados por las religiones.

[28] Tenbruck, Friedrich H., *op. cit.*, 337 y 342.

Bibliografía recomendada

WEBER, Max, *Ensayos sobre metodología sociológica*, trad. José Luis Etcheverry, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1997.
————, Max, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Tomo I, trad. José Almaraz y Julio Carabaña, Taurus, Madrid, 1998.

Bibliografía secundaria recomendada

ARONSON, Perla y WEISZ, Eduardo (compiladores), *Sociedad y religión. Un siglo de controversias en torno a la noción weberiana de racionalización*, Prometeo libros, Buenos Aires, 2005.
COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine, *Max Weber e a história*. Brasiliense, San Pablo, 1995.
Roth, Guenther y SCHLUCHTER, Wolfgang, *Max Weber's vision of history. Ethics and methods*. University of California Press, Berkeley, 1979.
SCHLUCHTER, Wolfgang, *The rise of western rationalism. Max Weber's developmental history*, University of California Press, Berkeley, 1981.
TENBRUCK, Friedrich H., "The problem of thematic unity in the works of Max Weber", en *British Journal of Sociology*, volume 31, Nº 3, septiembre, 1980.

Palabras clave (por orden alfabético)

	Vol. I	Vol. II
A priori universal de la historia		42
Abdeterismo		62
Acción comunicativa	74, 75, 76	
Acción racional de acuerdo con fines		265
Acciones libres		62
Acontecimiento	25, 27, 30, 39, 70, 72, 84, 101, 116, 117, 118, 123, 124, 126, 128, 136, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 236, 270, 298, 301	32, 33, 34, 62, 64, 99, 105, 111, 112, 114, 117, 119, 120, 123, 125, 152, 176, 199, 201, 230, 215, 242, 243, 246
Acontecimiento-estructurado-en-trama		201
Acontecimiento histórico	128, 148, 149, 151, 153, 164, 302	32, 33, 76, 199, 203, 204, 243
Actividad narrativa		109, 135, 136
Actores	43, 48, 50, 56, 75, 89, 125, 130, 131, 134, 145, 147, 148, 149, 150, 152, 216, 217, 218, 265	71, 95, 96, 102, 112, 119, 133, 135
Actos intencionales	152	
Adscribir	145, 146, 147	
Adscripción	82, 93, 136, 145, 146, 147	
Ahistórica		142
Alegoresis	291	
Alienación	65, 74, 93, 158, 160, 161, 177, 179, 186, 188, 190	
Amor fati		151
Analéctica	192	
Aplicación	128, 148, 149, 151, 153, 164, 302	46, 69, 70, 71, 76, 81, 190, 228, 230

Apuntalamiento (Anlehnung)		184
Ascetismo intramundano		257
Asociación libre		175, 177
Aspecto metodológico		53
Aspecto normativo-práctico		55
Autonomía	128, 148, 149, 151, 153, 164, 302	64, 65, 66, 70, 75, 176, 189, 209, 215, 216, 219, 223
Autor	9, 13, 21, 22, 25, 26, 61, 82, 86, 87, 90, 91, 108, 110, 146, 147, 148, 149, 150, 178, 183, 193, 194, 195, 227, 257, 278, 280, 281, 282, 289, 293, 295, 300, 301	10, 12, 16, 18, 52, 53, 59, 77, 80, 81, 93, 96, 99, 100, 101, 102, 119, 120, 163, 166, 167, 169, 196, 199, 203, 204, 206, 209, 215, 216, 223, 226, 228, 233, 255, 256, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 268, 269
Autoridad	52, 54, 94, 291	52, 53, 56, 81, 184, 190, 214, 215
Avance lineal		171
Barbarie	61, 62, 244, 257	48, 77, 168, 169, 172, 233, 240
Cambios de paradigmas	296	
Capitalistas	164, 173, 177	
Causa	48, 49, 109, 122, 123, 128, 129, 131, 137, 150, 235, 236, 239, 270, 279, 283	62, 63, 64, 66, 162, 220, 242, 244, 245, 247
Circularidad del tiempo		151, 156, 159
Civilización	27, 44, 65, 67, 104, 106, 111, 190, 192, 230, 240, 258, 260, 261, 262, 263, 265, 266, 268, 269, 272	107, 159, 168, 169, 171, 185, 240, 251, 265
Clase	24, 46, 59, 66, 68, 74, 164, 167, 173, 207, 227, 244	76, 78, 79, 83, 84, 85, 93, 159, 246
Complejo edípico		184
Comprender (Verstehen)	136, 144	

Comprensión	26, 35, 43, 44, 47, 56, 61, 64, 66, 68, 77, 81, 130, 135, 151, 153, 157, 158, 159, 162, 163, 166, 168, 172, 173, 180, 208, 226, 230, 242, 245, 252, 260, 271, 283, 289, 290, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 301, 302	12, 13, 34, 43, 44, 45, 105, 106, 112, 113, 114, 121, 122, 124, 131, 177, 178, 189, 197, 198, 199, 200, 264
Compulsión de repetición		182, 183
Comunismo	66, 166	74, 171
Concepción determinista de la historia		247
Concepción ideográfica		256
Concepción lineal del tiempo		160
Concepciones cíclicas		164
Conceptual	17, 29, 31, 34, 88, 131, 133, 148, 160, 168, 176, 204, 205, 211, 212, 214, 215, 256, 260, 262	9, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 20, 21, 58, 75, 122, 130, 155, 171, 261, 265, 266, 268
Conciencia	11, 27, 37, 44, 47, 59, 61, 63, 74, 76, 80, 81, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 102, 164, 166, 171, 175, 178, 186, 188, 190, 195, 198, 206, 208, 209, 213, 215, 219, 231, 233, 242, 244, 249, 260, 271, 300	28, 29, 40, 43, 44, 48, 65, 70, 73, 74, 75, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 100, 101, 102, 106, 108, 122, 171, 177, 194, 196, 206, 207, 231
Concordancia-discordante		198
Condicionamiento	170	33
Configura	166, 168, 169, 197, 199, 236, 240, 302	40, 178
Configuración literaria		194, 209, 210
Configuración por trama		198
Configuración textual		197, 198
Conflictos	69, 205, 207	
Constitución republicana		63
Construcciones	14, 36, 51, 75	178, 179, 185, 205, 266
Construyen	36, 147, 264, 293	95, 97

Contenido de sentido		218, 219
Contenido fáctico		218, 219
Contexto de interpretación	46, 153, 154	
Continuidad	46, 104, 106, 130, 133, 195, 204, 206, 208, 222, 234, 266, 268, 274, 285	40, 41, 82, 99, 114, 119, 121, 130, 135, 149, 172, 241
Contrafinalidad	143	
Conversación	297	190
Corso		233
Cosificación	62, 74, 135	
Cuasi acontecimientos		202
Cuasi histórico		203, 204
Cuasi personajes		201, 202
Cuasi trama		200, 202
Cuestión propia de la filosofía de la historia		61
Cultifilisteo		140
Cultura de liberación	186	
Decadencia	26, 29, 219, 221, 229, 279	48, 62, 155, 156, 158, 161, 162, 163, 164, 166, 172, 250, 251, 252
Definiens	152	
Denotación	143	78
Depender de	125, 151	27, 34
Descripción	21, 37, 52, 84, 92, 124, 126, 142, 143, 148, 149, 150, 178, 179, 214, 236	24, 82, 123, 128, 134, 181, 221, 263
Descripción definida	142	
Desde la mera razón	61	
Desencantamiento del mundo	75	
Desencializar	148	
Deseo	66, 71, 72, 199, 219	63, 124, 125, 132, 147, 177, 182, 189, 208, 209, 210
Desmagificación		257, 259, 260, 261, 264, 269
Deuda	70, 92	202, 210

Dialéctica	62, 64, 66, 67, 68, 69, 73, 86, 87, 89, 91, 161, 164, 172, 184, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 218	74, 76, 101, 171, 172, 182, 186, 187, 189, 206, 207, 219
Dios providencial		229
Discontinuidad	77, 83, 92, 94	109, 149, 173
Discursos	10, 13, 14, 36, 71, 92, 196, 227, 242	10, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 29, 32, 80, 91, 92, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 176, 188
Disposición de tipo moral		62
División social del trabajo	176	
Dolo	142, 143	
Edad de los dioses		230, 231, 232
Edad de los heroes		230, 232
Edad de los hombres		230, 232
Edad de oro	90	156, 157, 158, 159, 160, 164, 166
Educación hacia la responsabilidad moral		66
Efecto acordeón	143, 145, 146, 148	
Efecto retroactivo (après-coup)		187
Efectos	11, 13, 70, 71, 91, 95, 106, 140, 142, 143, 168, 199, 204, 208, 210, 213, 258, 264, 280	42, 43, 70, 76, 87, 96, 97, 110, 143, 183, 245, 247
Efectos indeseados	142	
Efecto-signo		203, 208
Elaboración (Durcharbeitung)		183
Emergencia (Entstehung)		149
Empatía (empathic unsettlement)	47, 50	45, 85, 112
Enfermedad histórica		140, 144, 146
Ensayo	24, 60, 95, 99, 102, 107, 109, 185, 187, 255, 256, 260, 273, 274, 278, 282	54, 57, 59, 61, 109, 165, 182, 190, 239, 241, 257, 259, 260, 261, 263, 265, 266, 268
Entidades historiográficas de primer orden		201

Epistemología	22, 55, 68, 69, 293, 296, 298, 299	118, 126, 128, 175, 189 191, 239, 265
Epistemológico	25, 54, 70, 83, 109, 115, 135, 136, 261, 283, 284, 292, 294, 297	27, 30, 57, 58, 59, 118, 155, 193, 194, 197, 199, 201, 208, 215
Errores	14, 257	148, 151, 166, 250, 251
Escritura literaria de la historia		209
Esencialismo	152, 162	
Esfera pública	36, 214, 222	98, 102, 106, 208
Esperanza	64, 69, 71, 106, 107, 201, 205, 270, 273	55, 146
Espíritu republicano		60
Esquema causal		243, 246
Esquema escatológico	165	
Estado salvaje		231
Estirarse	143	
Estructura teleológica		165
Eterno retorno		139, 141, 149, 150, 151, 152
Eudemonista		62
Evento modernista		222
Evidencia	41	16, 45, 47, 57, 111, 129, 197, 221, 222
Explanandum	117, 118, 119, 120, 124	
Explanans	117, 118, 119, 120, 121, 149	
Explicación de la naturaleza	294	
Explicación genética	147	
Explicación por construcción de la trama		198
Explicación por trama		197, 198, 200
Explicar (Erklären)		29
Extensión	79, 219, 255	45, 70
Falso testimonio		221
Fantasías retrospectivas		117
Fase documental		194, 208, 222
Fase explicativo-comprensiva		194, 197, 199, 208, 209
Fase representativa		199, 209, 219, 221, 222
Fenoménico		54, 58, 65, 66

Fenómeno originario	70	45
Ficción del eterno retorno		149
Ficcionalización de la historia		202, 203, 204
Figura	12, 28, 93, 95, 104, 134, 149, 151, 166, 260, 265, 268, 274, 279	47, 81, 87, 98, 108, 144, 151, 158, 159, 177, 180, 185, 196, 223, 265
Filogénesis		181, 182, 186
Filosofía de la liberación	186, 190, 192, 193	
Filosofía idealista de la historia		171, 269
Filosofía materialista de la historia		171
Filósofo artista		146
Fisiología	168	149
Forma social	161, 172, 177	
Formas representativas	295	
Fuerza del presente		140, 145, 146
Fuerza plástica		142, 144, 146
Fuerzas productivas	159, 164, 167, 169, 171, 172, 176, 177	70, 71, 78, 83, 171
Fundamentación del derecho		56
Fusión de horizontes	301	132, 207
Garantía	295	17, 64, 65, 91
Genealogía	29	139, 147, 148, 149, 152
Generaciones	21, 43, 72, 105, 166, 230, 233, 236, 248, 251	34, 38, 39, 40, 57
Género humano	9, 29, 30, 104, 107, 108, 250, 266	58, 61, 63, 65, 66, 167, 226, 234, 236, 249
Gestalt	134, 149	
Gran rechazo	67	
Grandes hombres	149, 235	244, 245, 248
Grandes relatos		173
Hermenéia	289	
Hermenéutica	34, 37, 74, 149, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 299, 300, 301, 302	34, 118, 152, 177, 193, 194, 195, 197, 206, 209
Hermenéutica crítica		194
Hermenéutica de la conciencia histórica		194, 206
Hermenéutica ontológica		194

Hilo conductor (Leitfaden)	113	
Historia crítica	14, 63	144
Historia efectiva	138	149
Historia ideal eterna		226, 230, 233, 235
Historia monumental		143
Historia oral	37	217, 218, 219, 221
Historia racional	37	
Historia rerum gestarum	82, 83	32, 33
Historia res gestae		32, 33
Historia universal	38, 75, 99, 100, 101, 113, 135, 139, 160, 189, 228, 233, 235, 237, 238, 239, 240, 242, 245, 247, 278	23, 51, 78, 123, 125, 139, 163, 165, 166, 170, 171, 241, 268
Historiografía	20, 23, 32, 35, 61, 72, 89, 133, 134, 144, 145, 241, 257, 258, 261, 271	33, 35, 54, 69, 78, 79, 80, 81, 83, 85, 86, 87, 92, 95, 96, 97, 100, 102, 105, 107, 110, 111, 114, 115, 117, 118, 119, 122, 124, 126, 135, 175, 176, 186, 188, 189, 190, 191, 198, 200, 201, 202, 204, 205, 244, 249, 251
Historización de la ficción		202, 203
Holismo metodológico	149	
Homicidio culposo	143	
Homicidio doloso	143	
Horizonte	9, 10, 11, 31, 37, 68, 69, 85, 87, 89, 153, 166, 189, 220	20, 38, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 76, 82, 101, 112, 142, 146, 157, 188, 206, 207, 209, 262
Horizonte de eficacia		42
Horizonte de tareas infinitas	46	
Huella	52, 54, 149	203, 204, 205, 208
Huellas mnémicas		180

Idea	13, 15, 28, 29, 32, 34, 38, 43, 46, 61, 64, 68, 69, 71, 75, 76, 77, 83, 86, 108, 110, 113, 134, 139, 140, 158, 160, 161, 162, 163, 140, 158, 160, 161, 162, 163, 165, 167, 169, 170, 174, 175, 178, 197, 200, 204, 205, 220, 229, 230, 231, 233, 235, 239, 240, 241, 243, 250, 251, 260, 262, 272, 278, 294, 299	10, 11, 16, 24, 32, 35, 45, 47, 51, 52, 53, 55, 56, 70, 74, 83, 94, 98, 99, 121, 122, 123, 124, 128, 129, 134, 139, 140, 141, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 200, 201, 205, 217, 231, 247, 258, 259
Ideal	54, 82, 109, 127, 129, 148, 150, 157, 159, 166, 169, 189, 220, 234, 238, 240, 243, 257, 270, 272, 296	45, 47, 54, 55, 57, 58, 61, 62, 63, 64, 65, 86, 119, 120, 177, 184, 187, 223, 226, 230, 233, 235, 236, 261, 263, 264, 266, 267, 269
Ideal de la razón		65
Identificación	43, 59, 70, 292	27, 48, 112, 114, 176, 187, 189, 264
Ideología	71, 74, 87, 94, 166, 214, 300	74, 76, 218
Iluminación	70, 76	190
Individualismo metodológico	149	
Individuos extraordinarios	149	
Inhibiciones		183
Iniciativa	54, 83, 95, 136, 139, 140	72, 76, 80, 86, 146
Insociable sociabilidad	251	52, 170
Institución final (Endstiftung)		40
Integración	68, 81, 161, 213, 232	74, 76, 109, 121
Intencional	131, 134, 135, 137, 140, 142, 143, 147, 148, 150, 179	41, 43, 221

Interpretación	13, 38, 46, 51, 52, 53, 54, 62, 88, 90, 102, 108, 113, 143, 144, 145, 151, 153, 154, 161, 162, 177, 178, 180, 191, 195, 196, 198, 201, 238, 274, 283, 284, 289, 290, 291, 293, 294, 295, 296, 300, 301, 302	
Interpretación gramática	293	
Interpretación psicológica	293	
Investimiento		182, 184
Juicio sobre el futuro		61
Legal relación exterior entre los estados		53
Legalidad		58, 64, 65, 171
Lenguaje	19, 39, 69, 73, 74, 127, 129, 130, 135, 137, 140, 147, 169, 198, 222, 226, 290, 293, 296, 300, 302	10, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 72, 93, 118, 119, 127, 128, 131, 136, 143, 148, 180, 181, 182, 186, 187, 188, 191, 204, 218
Libido		184, 185
Libido de objeto		185
Libido narcisista		184
Lo no-idéntico	64	
Lo real	14, 68, 71, 94, 238	23, 148, 187, 188, 206
Lógica hermenéutica	295	
Logicizar		148, 151
Lugarteniencia		204
Marco de interpretación	153	
Martyr		213
Materialismo	34, 68, 69, 70, 71, 75, 90, 159, 162, 174, 178	12, 71, 76, 80, 81
Mecanicista		124, 246, 248
Memoria	26, 35, 36, 73, 133, 238, 265	58, 65, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 105, 106, 108, 109, 110, 112, 175, 181, 193, 207, 208, 209, 210, 214, 215, 217, 221, 223, 231

Metahistórico	136	193, 194, 195, 197, 206
Mimesis	302	197, 198, 200, 201, 202
Mito de las edades		156
Modelo constructivista radical o antirrealista		110
Modelo documental o realista		110
Modificaciones de nuestra propia mente humana		228, 229
Modo irreversible		65
Mónada	70, 72	
Montaje	70	
Moralidad	50, 219, 233	58, 65
Morfología	68, 77	216
Mundo familiar (Heimwelt)		39
Narcisismo	93	184, 185
Narración	20, 21, 26, 30, 36, 60, 106, 136, 146, 153, 240, 241, 244, 302	54, 111, 114, 117, 118, 123, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 136, 175, 179, 188, 193, 197, 201, 202, 205, 239, 240
Narrativista	114	119, 129, 198
Naturaleza	10, 26, 28, 32, 34, 35, 37, 38, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 52, 62, 63, 87, 99, 101, 105, 110, 111, 112, 137, 138, 139, 144, 160, 161, 167, 168, 169, 170, 173, 175, 177, 207, 219, 233, 239, 241, 243, 257, 261, 265, 275, 276, 277, 278, 279, 281, 282, 283, 290, 294	12, 13, 16, 20, 24, 27, 35, 38, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 64, 66, 93, 107, 110, 114, 126, 129, 130, 131, 145, 170, 183, 203, 204, 205, 214, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 233, 234, 240, 242, 243, 244, 245, 248, 252
Negación	190, 191, 192, 197, 198	111, 118, 150, 178
Neurosis traumática		183
Nexos de motivación		42
Nihilismo integral		147
No puede atribuirse	151	
No reducirse a	151	
Nórmico	123	
Noumènico		66

Objetividad incompleta		196, 202
Objeto	32, 40, 45, 46 47, 52, 53, 55, 60, 61, 62, 71, 72, 74, 75, 82, 83, 86, 88, 94, 99, 111, 112, 116, 130, 157, 159, 161, 167, 172, 194, 211, 214, 219, 228, 233, 238, 239, 245, 251, 291, 296	9, 10, 11, 12, 18, 19, 24, 30, 31, 32, 34, 42, 55, 61, 70, 71, 78, 82, 84, 92, 110, 113, 128, 129, 135, 145, 155, 177, 180, 182, 184, 185, 189, 195, 215, 220, 226, 227, 239, 240, 255, 261
Objeto cultural		42
Objeto ideal		45
Olvido	21, 219	
Olvido por destrucción de las huellas		210
Ontogénesis		181
Ontología	137, 140, 145, 149, 150, 196, 290, 299	123
Ontológico	70, 111, 135, 136, 137, 139, 151, 192, 297, 299	105, 207
Operación de configuración constitutiva de la construcción de la trama		197
Operación de equiparación	293	
Operación histórica		209, 219, 221
Operación historiográfica		115, 194, 208, 210
Paradigma "irreal"		208
Paradigma de registro		217
Paradigma indiciario		216
Paradoja de la huella		204, 205
Paraíso perdido		156
Pasado "real"		208
Paz	216, 272	58, 63, 64, 170, 184, 245
Perdón difícil		210
Perdón fácil		210
Personalidad de orden superior		42, 44, 46
Perspectiva de la filosofía		61
Perspectivismo	34	140, 150
Persuasiva		205, 219

Plano fenoménico		54, 65
Plano fenoménico de las acciones		54
Plus de represión	67	
Plusvalía	67	
Preconcepciones	298	
Prejuicios	129, 274, 295, 298, 300, 301	175, 206, 246, 250
Presente histórico	273	44, 45, 114, 206, 207
Presunción de verdad		205
Principio de placer	66	182, 183
Principio de realidad	66, 67	177, 183
Principios del mundo civil		229, 230, 234
Privilegio epistémico		217, 219
Procedencia (Herkunft)		149
Procesos de racionalización		256, 269
Profesión	82	84, 87
Proletarios	177	
Protogeneratividad (Urgenerativität)		38
Protohistoria		37, 38, 39
Providencia	29, 31, 100, 101, 104, 106, 112, 229, 232, 249, 250, 251, 256, 259, 260, 261, 266, 268, 269, 270, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 280, 284, 285	51, 54, 56, 62, 66, 165, 169, 231, 233, 235, 244
Providencia divina	266, 234, 235, 236	
Prueba documental	38	194, 208, 221
Publicidad	76, 222	65
Pulsión	67, 198	175, 179, 182, 184, 185, 186
Punto de vista suprahistórico		142
Racionalidad	31, 46, 63, 73, 74, 76, 126, 196, 198, 199, 201, 218, 252, 266, 278, 296	47, 48, 118, 119, 127, 129, 172, 250, 258, 259, 260, 265
Razón instrumental	62, 64, 74	
Realismo crítico		206

Reconstrucción	74, 77, 81, 125, 127, 194, 205, 212, 225, 259, 291	13, 19, 27, 32, 45, 100, 101, 119, 181, 188, 216, 255
Recontraerse	143	
Recuerdo	36, 71, 73	44, 93, 98, 99, 108, 109, 110, 112, 113, 142, 176, 177, 178, 182, 183, 209
Recuerdos encubridores		178
Redención	69, 70, 71	
Reduccionismo	151, 152	215
Reduccionista		111, 214
Reefectuación (reenactment)		216
Referencia cruzada		202
Referencia indirecta		203
Referente	22, 116, 142, 168, 172, 239	10, 11, 75, 86, 100, 129, 133, 204
Relación transferencial		112, 113
Relaciones de producción	94, 159, 169, 171, 172	70, 71, 83, 171
Relato	21, 23, 39, 60, 88, 133, 135, 136, 146, 184, 196, 207, 212, 240, 242, 244, 302	32, 54, 82, 110, 112, 113, 114, 117, 118, 119, 121, 122, 125, 126, 129, 135, 159, 175, 194, 197, 198, 203, 205, 214, 218, 268
Repetición	186, 220	47, 101, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 146, 150, 151, 176, 182, 183, 184, 185, 188, 218
Representación	61, 67, 76, 103, 110, 129, 140, 150, 203, 216, 244, 245, 246, 247, 302	96, 100, 105, 110, 111, 125, 127, 128, 129, 130, 168, 179, 180, 181, 187, 208, 209
Representancia	302	204, 205, 206
Resistencia	64, 65, 197, 201, 212	52, 70, 89, 108, 176, 178, 183, 189
Responsabilidad	71, 105, 136, 142, 220	57, 66, 100, 152
Responsabilidad intergeneracional		57
Resultados de acción	146, 147	

Retorno de lo reprimido		114, 175, 176, 183, 187, 189
Revivificación (Nacherleben)	144	
Revolución francesa	30, 89, 90, 102, 146, 148, 149, 150, 152, 234	57, 62, 63, 77, 81, 82, 83, 84, 86, 126, 170, 172
Ricorso		233
Secuencializan	147	
Sentido (Sinn)	143	
Sentido común	238	122, 214, 215, 226, 233, 234, 235, 236
Sentido cosmopolita	139, 240, 278	51, 55
Sentido de la historia	178, 298	76, 106, 170, 226
Sentido del derecho	63	
Sentido histórico o narrativo (historiográfico)	136	
Sentido mentado	136, 143, 144, 145	
Sentido narrativo	145	
Shoah		215, 220, 221, 222
Signo	10, 30, 164, 215, 267	58, 62, 63, 64, 158, 178, 203, 204, 208
Signo de lo Análogo		204
Signo de lo Mismo		204
Signo de lo Otro		204
Signo histórico	30	62, 64
Singular colectivo		207
Sistema republicano		59, 64
Sociedad civil	203, 217, 222	52
Sola scriptura	292	
Stress postraumático		106, 108
Subjetividad de la historia		196
Sublimación		188, 189
Subsunción nómica	115, 118, 122, 124	
Superstes		214
Superviene	152	
Supervienen	152, 154	
Supervivencia	262	183
Super-yo		184, 185, 188
Suprahistórico		140, 142, 143, 146
Teleología	158, 251	41, 47, 48, 170, 195, 265

Teleológicamente	25, 134, 148, 151	39, 150
Teleológico	25, 33, 112, 139, 153 158, 161, 180, 276	41, 42, 52, 188
Tendencia al mal		66
Teología de la historia		54, 166
Teoría de la acción comunicativa	74, 75, 76	
Teoría de la cobertura legal	118	
Teoría de las descripciones definidas	142, 146	
Teoría de los ciclos		156, 158, 159
Teoría del punto de vista		219
Teoría crítica	60, 61, 62, 63, 64, 65, 74, 242	54
Terrorista	146	
Tertis		213
Tesis central		27, 65, 197, 199
Testigo fiel		220
Testimonios no escritos		216
Tiempo histórico	29, 85, 133, 221	44, 74, 101
Tiempo-ahora (Jetztzeit)	72	
Tierra	12, 26, 28, 32, 140, 200, 218, 236, 261, 278, 279, 283, 285	37, 38, 40, 61, 156, 157, 236, 246
Tipología	176, 178, 180, 291	266
Tipos ideales	147	21, 260, 266, 267
Totalidades concretas de pertenencia participativa		201
Tradicionalización	40, 45	
Transferencia		109, 112, 113, 114, 176, 177, 182
Trauma		92, 96, 99, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 114, 176, 181, 187, 190
Triple mimesis	302	198
Truismos	120, 123	
Ultrahombre (Übermensch)		151
Uso público de la historia	76	
Valores morales	152, 263	
Verbum interius	289	

Verdad "probable"		195, 205
Verdad histórica		179, 242
Verdad metafórica		203
Verdadero entusiasmo		64
Verdad-fidelidad		208
Verosímil	24, 282	59, 203, 243
Verosímiles		242
Verosimilitud	96, 146	205, 243
Verstehen	128, 136, 144, 147, 148	29
Vida dañada	65	
Vínculo indirecto		197, 200, 201
Visión estática del mundo		247
Voluntad de poder		148, 149

Índice temático Vol. I

PREFACIO
Sobre el discurso histórico (o acerca de cómo vinimos a parar aquí) 9

PRÓLOGO DEL EDITOR 15

INTRODUCCIÓN
El conocimiento histórico y la búsqueda de su significación teórica:
Introducción general 19

Collingwood, Robin.
La historia y las acciones humanas. Las tesis de Robin G. Collingwood ... 39

Escuela de Frankfurt.
Historia, negatividad y criticismo en la Escuela de Frankfurt 59

Estructuralismo.
Estructuralismo e historia 79

Filosofía alemana.
La filosofía alemana y los problemas de "la" historia (1774 - 1830).
La metafísica del Plan 99

Filosofía analítica de la historia.
El debate sobre el tipo de explicación en la disciplina histórica
en la filosofía analítica de la historia 115

Filosofía de la acción.
Filosofía de la historia y filosofía de la acción.
Aspectos ontológicos y lingüísticos 133

La filosofía de la historia de Karl Marx 157

Filosofía latinoamericana.
Filosofía latinoamericana de la historia 183

Fin de la historia
Después del fin de la historia 203

Hegel, Friedrich.
Plan humano y plan divino 225

Herder, Johann Gottfried.
El "aporte" de Herder en 1774 y sus ideas (1784 - 1791) 255

Hermenéutica. Hermenéutica e historia 289

Índice temático Vol. II

Historia político-intelectual.
Las nuevas tendencias en la historia político-intelectual 9

Historicismo 23

Husserl, Edmund.
La historia en el pensamiento de Edmund Husserl 37

Kant, Immanuel.
Kant y el punto de vista filosófico sobre la historia 51

Marxismo.
Marxismo, historia e historiografía 69

Memoria colectiva.
Memoria colectiva y políticas de la memoria 91

Memoria; trauma.
Trauma, memoria e historia 105

Narrativismo.
El debate sobre narratividad en la nueva filosofía de la historia 117

Nietzsche, Friedrich.
El lugar de la historia en el pensamiento de Nietzsche 139

Progreso y decadencia.
Los cursos de la historia. Arqueología de las ideas de *progreso* y *decadencia* 155

Psicoanálisis.
El psicoanálisis y el tema de la historia: Freud y Lacan 175

Ricouer, Paul.
La hermenéutica histórica de Paul Ricoeur .....

Testigo; testimonio .....

Vico, Giambattista.
El concepto de historia en Vico.....

Voltaire.
Voltaire: historia y razón .....

Weber, Max.
Max Weber: una lectura en clave histórico-filosófica .....

Impreso por TREINTADIEZ S.A en noviembre de 2009
Pringles 521 | (C1183AEI)
Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Teléfonos: 4864-3297 / 4862-6294
editorial@treintadiez.com